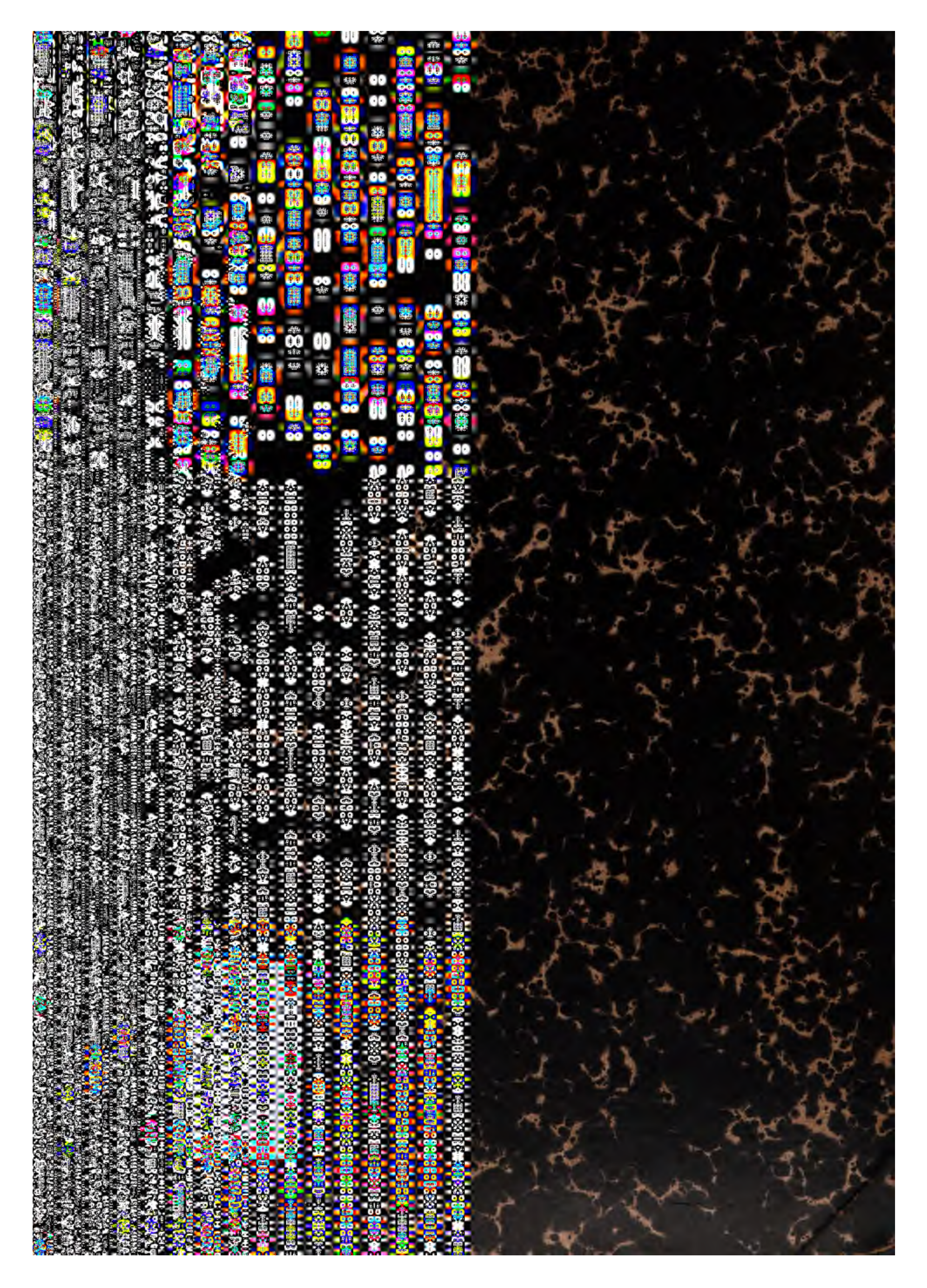
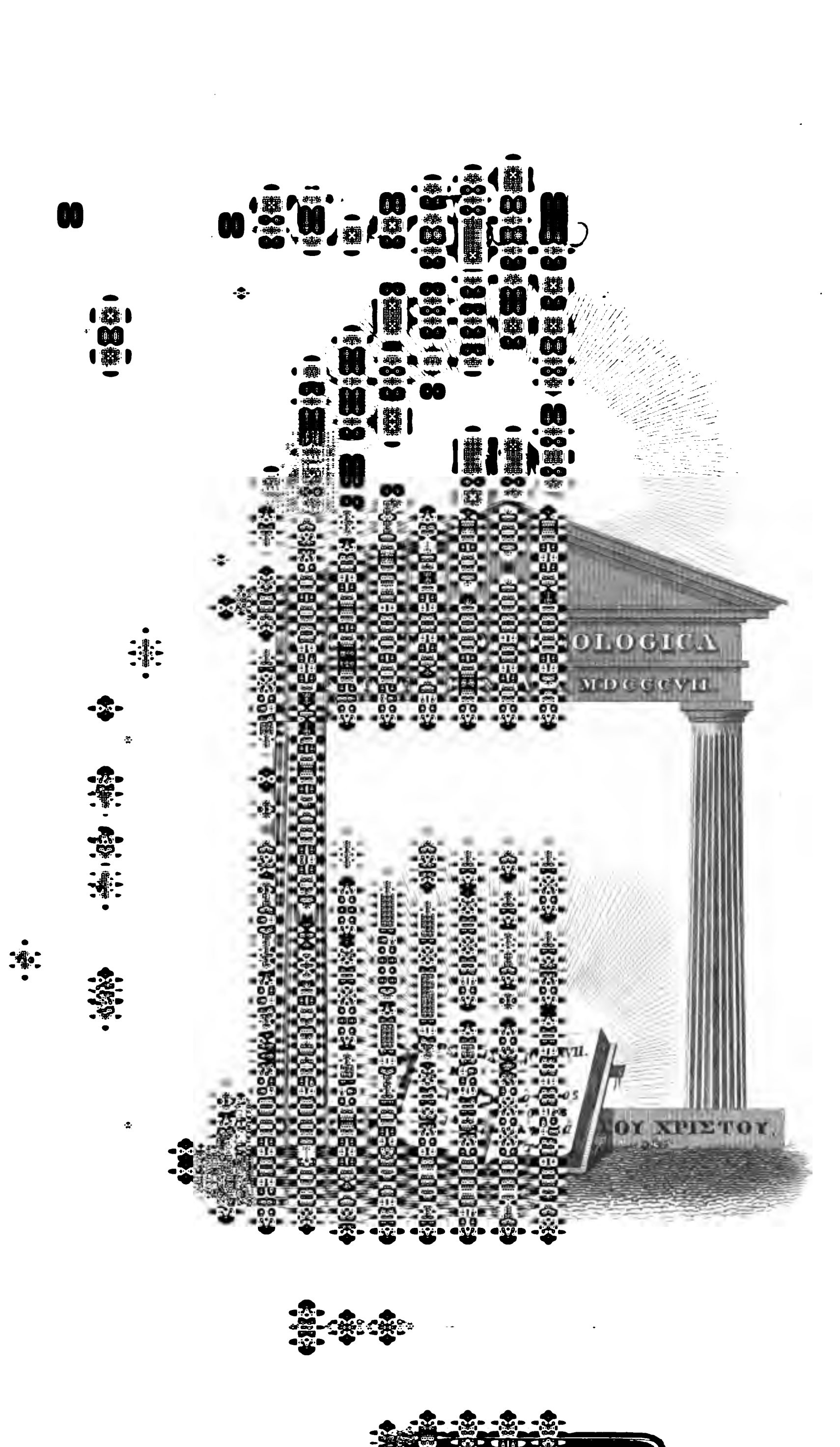
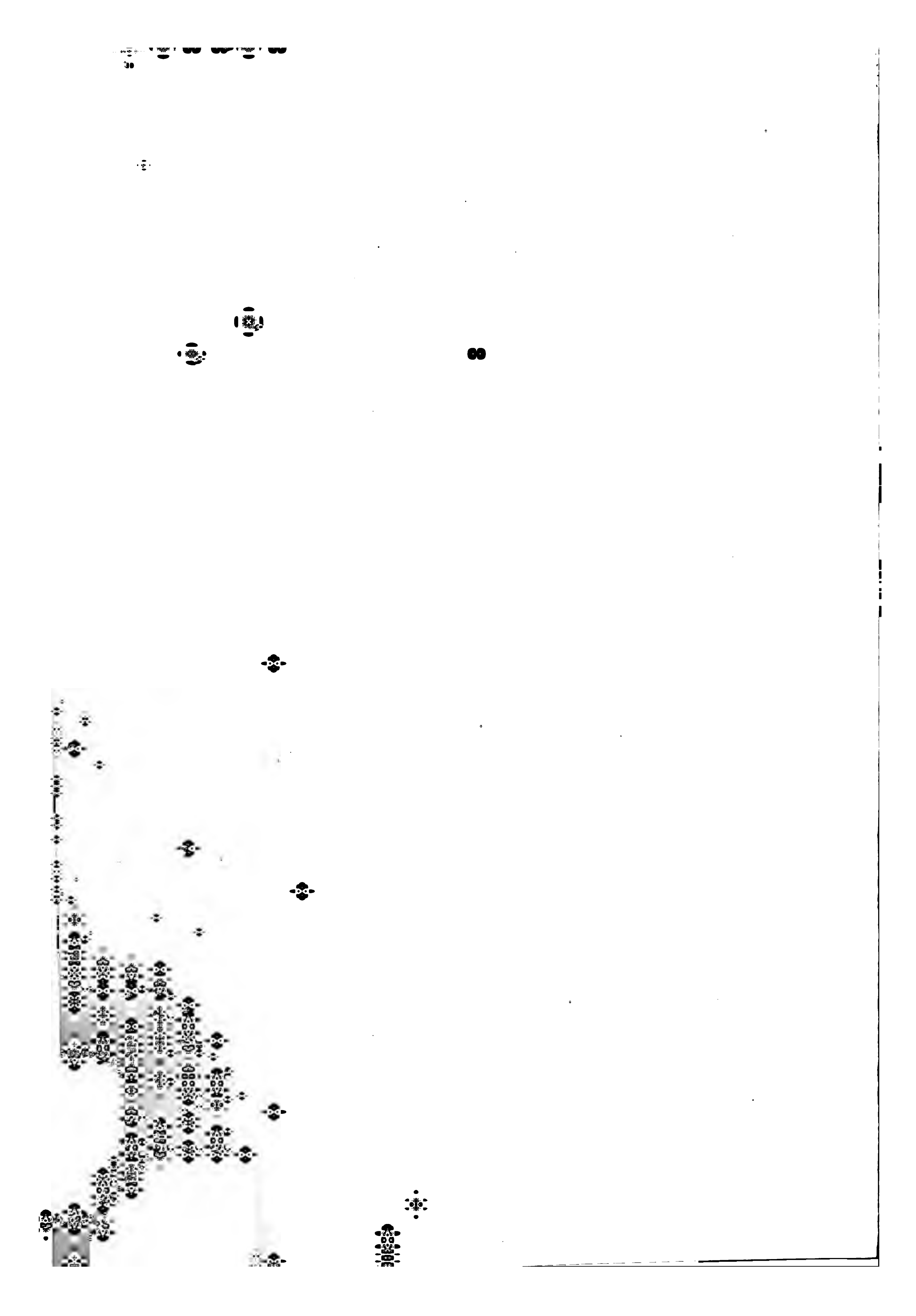



OLOGICA
MDCCCVII
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



Das Hohelied,

auf Grund arabischer und anderer Parallelen

von neuem untersucht

von

Dr. Georg Jacob,

ao. Professor an der Universität Erlangen.

Berlin,
Mayer & Müller.
1902.

Das Hohelied,

auf Grund arabischer und anderer Parallelen

von neuem untersucht

von

Dr. Georg Jacob,

ao. Professor an der Universität Erlangen.

Berlin,

Mayer & Müller.

1902.



Dem Andenken seines hochverehrten Lehrers

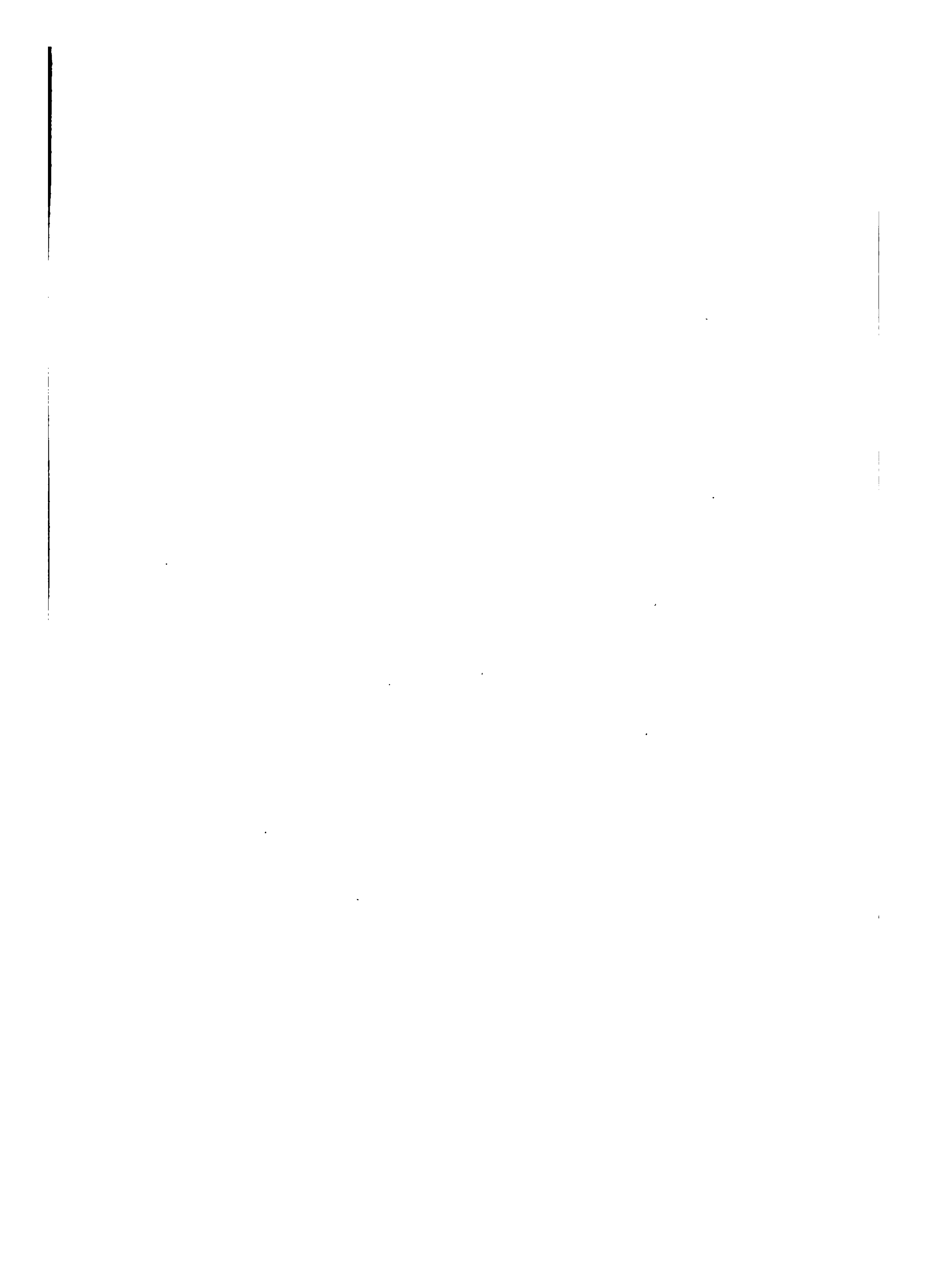
Eduard Reuß,

weiland Professor der Theologie an der Kaiser-Wilhelms-Universität

zu Straßburg,

widmet diese Studie

der Verfasser.



I.

Die kritische Theologie gehört zu unsern jüngsten Wissenschaften; für das Alte Testament beginnt sie eigentlich erst mit Reuß und Wellhausen [1]). Wir dürfen uns daher nicht verhehlen, daß wir noch bei den ersten Anfängen stehn. Das gilt namentlich auch vom Hohen Liede; hat doch gerade dieses bis in die jüngste Zeit hinein vielleicht von allen Erzeugnissen der Weltlitteratur am schwersten unter exegetischer Mishandlung zu leiden gehabt.

Die allegorische Deutung

lag ja dem mittelalterlichen Orient nahe, dessen Mystik religiöse Probleme in erotischen Bildern zu behandeln liebt, und Budde hätte bei genauerer Kenntnis dieser Litteratur die Behauptung schwerlich gewagt, daß diese Erklärungsweise nur bei dem Hereinbrechen „halber Barbarei“ wieder auf den Schauplatz treten könnte [2]). Im Gegenteil ist es bedauerlich, daß

---

1) Eduard Reuß zeichnete ein unter den Theologen seltenes Feingefühl für das Natürliche, Ungezwungene, Poetische aus; Wellhausen hat die philologische (Lachmann'sche) Methode eigentlich zum ersten Mal auf den alttestamentlichen Kanon angewendet. Während er durch kritische Quellenscheidung einen historischen Rahmen zu gewinnen suchte, beginnt ein Eindringen in das Verständnis des wirklichen Textinhalts erst mit Gunkel's Genesis; vorher war man über Auslegungen nach verschiedenen Tendenzen, zu denen auch die Entwickelungstheorie gerechnet werden muß, niemals weit hinausgekommen.

2) Preußische Jahrbücher 78. Band 1894 S. 92.

ihre wissenschaftliche Durchführung, welche natürlich von einem eingehenden Studium der Parallelen ausgehen müßte, in den von Rosenmüller angebahnten Anfängen stecken blieb [1]).

Der Sprache der Propheten ist die Auffassung des Verhältnisses Jahve's zu seinem Volk unter dem Bild der Ehe geläufig [2]). Naturgemäß suchten die alten jüdischen Allegoristen diesen Vorwurf im Hohen Liede. Für die Christen wandelte sich das auserwählte Volk in die Kirche, der göttliche Bräutigam in Christus. Die Durchführung dieser und modifizirter heilsgeschichtlicher Allegorien zwang zu den unnatürlichsten Geschmacklosigkeiten [3]). Dennoch war damit noch nicht die Allegorie überhaupt abgethan.

Den richtigen Weg würden leicht Analogien aus der islâmischen Litteratur gewiesen haben. So schildert Imruulqais in seiner Mu'allaqa, wie er sich in 'Onaiza's Sänfte drängt und zu ihr spricht (ed. Lyall Vers 15[b]):

„wa-lâ tub'idînî min ganâki 'l-mu'allili"
(entferne mich nicht von deiner durststillenden frischgepflückten Frucht.)

„Ihre frischgepflückte Frucht", so erklärt Tebrîzî's Kommentar, „ist das, was er sich von ihr an Küssen pflückt." Auch das Verbalsubstantiv der 5ten Form desselben Stamms, at-tagannî (das Fruchtpflücken) steht in der erotischen Poesie häufig für

1) Das alte und neue Morgenland, 4. Band, Leipzig 1819 S. 179 ff.

2) Vrgl. z. B. Jesaia 62, 4, 5, Ezechiel 16.

3) Vrgl. Ed. Cunitz, Histoire critique de l'interprétation du cantique des cantiques: Thèse présentée à la faculté de théologie de Strasbourg ... pour obtenir le grade de bachelier en théologie, Strasbourg 1834; S. Salfeld, Das Hohelied bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters: Magazin für die Wissenschaft des Judentums, 5. Jahrg. 1878; Wilhelm Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898; Sebastian Euringer, Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern, Leipzig 1900.

den Liebesgenuß, vrgl. z. B. 1001 Nacht ed. Habicht III S. 188 Z. 8, S. 190 Z. 3 und die Erzählung von Mesrûr (1001 Nacht ed. 1311 h IV S. 70) enthält den Vers:

„wa-kul min thimâri 'l-wasli fî χaibati 'l-ba'li."
(und iß von den Früchten der Liebesvereinigung in Abwesenheit des Gatten.)

Türkisch scheftali bedeutet sogar in Prosa: Pfirsich, Kuß, Umarmung, vrgl. z. B. Kúnos, Oszmán-török népköltési gyüjtemény I S. 144 [1]), und der Perser sagt bûse tschîden Kuß pflücken: *Hâfiz* ed. Brockhaus Nr. **295**, 2. Sa'dî läßt in seinem Bustân (ed. Graf S. 354) einen Greis einem jungen Manne, der über die Bösartigkeit seiner Gattin klagt, erwidern:

Tschu ez gulbunî dîde bâschî χweschî [2])
Rewâ bâsched, er bâri χâresch keschî;
Diraχtî ke pêweste bâresch χwerî,
Teḥammul kun ângah ke χâresch χwerî
(Wenn du vom Rosenstrauch Freude erfahren,
Magst du auch die Last seines Dorns tragen;
Ein Baum, dessen Frucht du immer issest,
Ertrage, wenn du auch seinen Dorn issest.)

Ich könnte die Belege natürlich noch reichlich mehren. Man vergleiche mit ihnen Stellen des Hohen Liedes wie **2**, 3:
„Wie ein Apfelbaum unter den fruchtlosen [3]) Bäumen,

---

1) Natürlich gehört in diesen Zusammenhang die verbotene Frucht Genesis 3 und der Apfel, mit welchem im Eingange so vieler türkischer Märchen z. B. des Billur köschk der Derwisch dem unfruchtbaren König zu Nachkommenschaft verhilft, indem er eine Hälfte von ihm, die andere von der Königin essen läßt, ferner der Apfel der Venus und Anderes, wenn auch der ursprüngliche Sinn in diesen Fällen verdunkelt ist.

2) In Poesie schreibe ich so für χôschî des folgenden Reims wegen.

3) Das Targûm giebt 'ês hai-ja'ar dem Sinne nach gewiß rich-

so ist mein Geliebter unter den Jünglingen; in seinem Schatten weil' ich gerne, während seine Frucht meinem Gaumen mundet."

oder den Schluß des 4. und Anfang des 5. Kapitels, welche die Geliebte einem Düfte ausströmenden Garten vergleichen, dessen köstliche Frucht der Geliebte kostet, ferner 7, 14, wo das Bild besonders kraß durchgeführt wird. Das Einathmen der Düfte, das Pflücken der Blumen, das Essen der Früchte, das Trinken des Weins müssen nach orientalischen Analogien Tropen für den Liebesgenuß sein. In der That sind neuere Ausleger auch ohne Kenntnis islâmischer Parallelen zu dieser Auffassung vorgeschritten, im Einzelnen aber kämpft sie noch immer mit Schwierigkeiten.

Durch Verfolgung des eben angedeuteten Gedankengangs ist es erst neuerdings Paul Haupt [1]) gelungen, für eine bisher unklare Stelle die befriedigende Erklärung zu finden; 1, 12 nämlich übersetzte noch Siegfried:

„So lange der König auf seinem Festumzuge (mêsab) war,
Gab meine Narde ihren Duft von sich."

Die herrschende Auffassung stellt sich den Bräutigam bei seinem mêsab von der Braut getrennt vor, woraus die Schwierigkeit erwächst, daß man im Nachsatz eher den entgegengesetzten Sinn erwartet, denn die Narde für etwas Übelriechendes zu erklären, ist ein Ausweg, den wir dem Targûm überlassen wollen s. Hagiographa Chaldaice S. 148 oben. Mêsab hat bereits Franz Delitzsch als „Tafelrunde" gedeutet, ohne jedoch den natürlichen Sinn zu verstehn. Erst Haupt erkannte, daß hier „bei seinem Mahl" soviel wie „beim Liebesgenuß" bedeute und glaubte ferner aus mêsab Schmaus für

---

tig durch ilân serâq wieder s. Hagiographa Chaldaice, Paulus de Lagarde edidit, Leipzig 1873 S. 149 Z. 4.

1) Difficult Passages in the Song of Songs: Sonder-Abzug aus dem Journal of Biblical Literature ohne genauere Angabe des Bandes, Ortes und Jahres.

sôb 2, 17 die entsprechende Bedeutung „schmause, genieße" folgern zu können [1]), wodurch auch dieser Vers einen ansprechenden Sinn erhielte:

„Bis die Morgenluft weht und die Schatten schwinden, genieße und werde doch gleich, mein Geliebter, der Gazelle oder dem Jungen der Mähnenschafe in den Felsklüften."

Für die Übersetzung beter Kluft [2]) spricht bitrôn: II Sam. 2, 29; aijâl bezeichnet hier wie Hiob **39** Anfang höchstwahrscheinlich das Mähnenschaf Ovis tragelaphus [3]), dessen Jungen gut zu den Gazellen (nicht aber Antilopen) passen [4]). Taleinschnitte bilden nun in der Wüste Rendezvousorte für Liebespärchen vrgl. Imruulqais Mu'allaqa ed. Lyall Vers 29 und Burckhardt's Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831 S. 67. So soll der Geliebte hier mit der Geliebten im zerklüfteten Gebirge den Blicken entzogen, „würzige Bergkräuter weiden", eine vollständige Parallele zu dem „in Lilien Weiden", s. unten. Auch die altarabische Poesie schildert die Gazelle fast immer weidend, vrgl. z. B. das Nasîb der Mu'allaqa *Tarafa's* [5]), und Psalm **42**, 2 den aijâl, wie er sich nach den Wasserbächen sehnt.

---

1) Für Hif'îl und Pu'al von sâbab giebt Dalman die Bedeutung „zu Tische liegen" an.

2) Haupt's Deutung der hârê beter (a. a. O. S. 69/70) als mons Veneris kann höchstens als Nebenanspielung in Betracht kommen, das Bild der Gazelle aber verlangt zunächst eine andere Ausführung. In der 8, 14 anhangsweise gegebenen Gestalt des Verses würden die Varianten berach und besâmîm auf Misverständnis beruhende Verdeutlichungsversuche darstellen.

3) Vrgl. mein Beduinenleben² S. 21.

4) **4**, 5 enthält wol nur einen zufälligen Anklang; die beiden letzten Worte des Verses gehören bereits zum folgenden Einschub, wie der Vergleich der Varianten **4**, 5 u. 6 mit **2**, 16 u. 17 lehrt.

5) Vrgl. mein Beduinenleben² S. 119.

In ähnlichem Sinne wird „essen" 5, 1 gebraucht:

> „Ich komme in meinen Garten, meine Schwester Braut, ich sammle meine Myrrhe sammt meinem Balsam, ich esse meine Wabe sammt meinem Honig, ich trinke meinen Wein sammt meiner Milch. Eßt, Genossen, trinkt und zecht, Geliebte!"

Der Sinn der Bilder ergiebt sich aus dem Vorangeschickten; persische Dichter gebrauchen den Ersatz des Honigs scheker (Zucker) für Lippe und Kuß des Geliebten; Schwierigkeiten bereitet lediglich die Deutung der Schlußaufforderung. Bei den Arabern gehört die walîma (der Hochzeitsschmaus) allerdings zu den wichtigsten Hochzeitszeremonien [1]); denkt man jedoch beim Schluß an diese, so wären die Begriffe „essen" und „trinken" zuerst bildlich, dann eigentlich zu fassen. Freilich findet sich ein ähnlicher Wechsel bei kerem (Weinberg) 1, 6, aber in wirkungsvoller Steigerung, während 5, 1 ein unerträgliches Herabsinken zur Prosa vorläge. Wir werden demnach auch für die Schlußworte an der einmal gegebenen Allegorie festhalten müssen, sollten aber nicht immer wie Budde und Siegfried gleich ans „Heiraten" [2]) denken. Der Jüngling, welcher den ganzen Vers sprechend gedacht ist, fordert seine Genossen auf das Leben gleichfalls zu genießen und Liebeständelei zu treiben.

Wie wir bereits (bei 2, 17) gesehn haben, modifizirt sich das Bild des Essens bisweilen in das des Weidens (pasci), so 6, 2:

> „Mein Geliebter ist in seinen Garten hinabgestiegen zu den Balsambeeten, um in den Gärten zu weiden und Lilien zu rupfen."

---

1) Ich wähle diesen Ausdruck absichtlich, vrgl. Goldziher, Über Geheimehen bei den Arabern: SA. aus dem 68. Bande des Globus.

2) Über diesen prinzipiellen Fehler der beiden neuesten Kommentare s. unten.

„Lilien rupfen“ steht an dieser Stelle, wie Budde treffend bemerkt, nur, weil der Ausdruck „weiden“ bereits vergeben ist, sonst heißt die Phrase „in Lilien weiden“ (**2**, 16, **4**, 5, **6**, 3) und bedeutet nach obigen Parallelen, wie Haupt a. a. O. S. 69 hervorhebt, nichts anders als „ζώνην λύειν“. Man dachte bei dem Bilde, da Schwertlilien nur an feuchten Stellen wachsen, wol zunächst an saftige Weide, dann aber auch an die Augenweide, die eine mit Lilien bestandene Wiese in Palästina darbietet, denn „auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit war nicht angethan wie eine von ihnen.“ Ähnlich ist auch **7**, 3ᵇ zu fassen. Daß man aus **5**, 13 schließen kann, daß unter „Lilien“ zunächst die Lippen zu verstehn sind, glaube ich nicht; Lisân al-ʻArab sagt unter „sausan“, daß es viele Arten gäbe und die weiße die beste sei.

Wie das Essen beziehungsweise Weiden ist auch das Trinken zu deuten; das Bild des Weinbergs mit seinen Früchten vermittelt den Übergang. Gleich im Eingange des Hohen Liedes **1**, 2 und 4, ferner **4**, 10 werden wir auf die Bedeutung des Weins durch die vergleichende Parallele hingewiesen, in welche er mit den Liebkosungen gestellt wird. Ebenso ist **7**, 3ᵃ zu verstehn. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt, indem wir uns noch den oben übersetzten Vers **5**, 1 vergegenwärtigen, **2**, 4, 5:

„Er hat mich ins Weinhaus gebracht, und sein Panier über mir war Liebe. Stärkt mich mit Traubenkuchen, erquickt mich mit Äpfeln, denn liebeskrank bin ich.“

Über die γâja der Weinschenken, das Abzeichen, daß in ihnen noch Wein zu haben ist, s. meine Studien in arabischen Dichtern; sie wird beispielsweise in der Muʻallaqa des Lebîd und des ʻAntara erwähnt und entspricht dem degel. Zum Verständnis des Schlusses verweise ich auf W. Max Müller, Die Liebespoesie der alten Ägypter (Leipzig 1899) Lied 12 Strophe 2, woselbst die von ihrem Geliebten Getrennte klagt, daß ihr Kuchen wie Salz, süßer Most wie Vogelgalle schmecke.

Es scheint also, daß man die Liebeskranke durch Kuchen und Wein zu kuriren suchte; so erklärt sich das kî unseres Textes. Schwer wird allerdings auszumachen sein, ob sich die Liebende nur geistig in ein Weinhaus versetzt träumt oder letzterem nach der Absicht des Dichters Realität zukommen soll; auch die wandernde Weinschenke des alten Arabiens bot Gelegenheit zum Liebesverkehr; vrgl. ferner das altägyptische Lied 5 Vers 6, 7 bei W. Max Müller a. a. O.:

„Gieb mir meine Schwester heute Nacht [in] die Laube.
Voll ist sie von (allerlei) Wein."

Die Allegorie des HL. variirt stets den einen Vorwurf: „Liebesgenuß". In Übereinstimmung mit dieser Vorstellungsreihe erklärte Eduard Reuß in seinen Vorlesungen die kleinen schu'âlîm (2, 15) weit ansprechender als Budde und Siegfried für Nebenbuhler. Schon wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß Stellen wie Psalm 63, 11 für schû'âl die Bedeutung „Schakal" näher legen als „Fuchs". In meinem Beduinenleben[2] S. 18 ff. glaube ich gezeigt zu haben, daß auch arab. dhi'b nicht Wolf, sondern „Schakal" bedeutet. Die altarabischen Dichter schildern dieses Tier häufig, wie es hungernd umherschleicht um Beute zu suchen und dreist sich dem Feuer, an dem gebraten wird, bald von dieser, bald von jener Seite nähert, in der Hoffnung ein Stück Fleisch zu erhaschen, ja bisweilen ein Kind raubt. So liefern auch hier die arabischen Dichter einen trefflichen Kommentar zu den obigen Verse (2, 15):

„Fangt uns die Schakale, die kleinen Schakale, welche die Weinberge schädigen, während unsere Weinberge in Blüte stehn."

Wenn die doppelte Allegorie der Schakale und der Weinblüte, wie so oft, nur notdürftig zusammenpaßt, so braucht man deshalb nicht etwa Siegfried's Erklärung, daß die Füchse durch Benagen der Wurzeln ꝛc. den Weinberg schädigen, heranzuziehen. Vielleicht schwebte Klagelieder 5, 18 vor.

Wahrscheinlicher stellt sich jedoch die Verschiefung als ein Resultat der Beeinflussung durch den blühenden Weinberg in Vers 13 dar. Auch das derbere Bild des Früchtenaschens, das man erwartet, würde nach der Sprache unseres Buchs wieder den Liebesgenuß bedeuten und unsere Auffassung der Schakale bestätigen.

Der Apfelbaum 8, 5 hat noch unlängst Budde Schwierigkeiten bereitet; „aber", bemerkt er, „daß sie (oder er) unter dem Apfelbaum, unter freiem Himmel geboren sein soll, das ist wiederum so abenteuerlich, so zufällig, daß man nicht weiß, was man damit machen soll." Schon Hugo Grotius hat, wie Paul Haupt a. a. O. S. 65 mitteilt, diesen Apfelbaum mit dem 2, 3, 5 in Parallele gestellt und in dem von uns ausgeführten Sinne gedeutet. Obschon dieser Gedankengang durch das Buch nahe gelegt ist, scheint er mir 8, 5 wider das unmittelbare Empfinden zu verstoßen und ich möchte hier die wörtliche Auffassung vorziehn. Ist doch die Situation gar nicht so „abenteuerlich" und „zufällig", wie Budde meint, wenn man nur die wirklichen Verhältnisse berücksichtigt. Schon Franz Delitzsch bemerkt: „Hoelemann erinnert an Sûre 19, 23 [1]), wonach ʻIsà der Sohn Marjam's unter einer Palme geboren worden ist." Es handelt sich um eine weitverbreitete Sitte. Vrgl. z. B. Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur S. 189: „„Infolge abergläubischer Vorstellungen, schreibt v. Schrenck, „die sich bei den Giljaken wie bei allen Völkern hauptsächlich an die Geburt und den Tod des Menschen knüpfen, wird bei ihnen das Weib in der Zeit, da es am meisten der Schonung und Pflege bedarf, während der Niederkunft und in den auf dieselbe folgenden Tagen, trotz Wind und Wetter unbarmherzig aus dem Hause gewiesen." Dieser Unsitte schreibt v. Schrenck wol mit Recht einen Teil der Schuld an der langsamen Vermehrung der Giljaken zu. Bei zahlreichen Völkern gemäßigter und tropischer Landstriche, wo der Geburts-

1) Bei Delitzsch steht fälschlich 32 ff.

akt fern von den Wohnungen im Wald oder am Meeresstrande vollzogen wird, sind die Folgen weniger bedenklich."

Mit den besprochenen Versen glaube ich die Grenzen der allegorischen Deutung festgelegt zu haben. Es handelt sich um keine neue Erkenntnis. Doch findet man auch bei neueren Theologen noch zahlreiche Rückfälle in die Künstelei der alten Allegoristen, so sieht Siegfried in den Füchsen „die Lasten und Beschwerden der Ehe" [1]), in dem Pannier (2, 4) „lockendes Liebeswerben des Bräutigams" ꝛc.

Die dramatische Deutung,

welche die allegorische ablöst, hat diese jedoch an Willkürlichkeiten womöglich noch übertroffen.

Gegen die dramatische Auffassung an sich sind allgemeine Bedenken mit Unrecht, noch neuerdings wieder von Dvořák [2]) ins Feld geführt worden. Ernst Grosse hat in seinen Anfängen der Kunst (1894) gezeigt, daß sich der dramatische Trieb schon bei den Naturvölkern primitivster Stufe regt und man diese Dichtungsgattung geradezu als die älteste bezeichnen kann [3]). Burckhardt schildert die mit Einzel- uud Chorgesängen verbundenen Tanzspiele der Sinai-Beduinen in feinen Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby S. 204 ff. Wahrscheinlich bezieht sich auch Deut. 22, 5 auf Gebräuche, welche in die Sphäre der Anfänge des Schauspiels gehören. Daß auch der islâmische Orient des Mittelalters neben Schattenspielen von wirklichen Komödianten dargestellte Possen kannte, habe ich in meiner Abhandlung: Türkische Volks-

1) Vrgl. S. 10 Anm. 2.

2) Exegetisches zum Hohenliede: Sitzungsberichte der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1901.

3) Der Klassizismus hat auch hier durch Dekretirung einer, wie es scheint, unnatürlichen Volksentwickelung zur Norm unheilvolle Vorurteile erzeugt.

litteratur (Berlin 1901) S. 37 ff. gezeigt. Ist es nach alledem durchaus nicht ungereimt im HL. dramatische Elemente auch über die unverkennbaren Dialoge hinaus zu suchen, so zeugen doch die von den Anhängern der dramatischen Theorie bisher zu Tage geförderten Resultate von gänzlicher Verständnislosigkeit für die Sachlage; es sei nur an die Entdeckung des 5aktigen Schema's, welche dem Scharfsinn Stickel's glückte, des Ballets, getanzt von den Töchtern Jerusalems, und schließlich der großartigen Dekorationen erinnert, über welche die königl. Hofbühne zu Jerusalem verfügte [1]. Immer neue auftretende Personen wurden erkannt, sogar Stimmen aus dem Volk [2]) und der Kutscher Salomo's ein gewisser 'Ammî-nâdîb. Gelang es dem etwaigen Zuschauer noch sich unter ihnen zurechtzufinden, so war doch ein Verständnis für die in ihren Reden kaum angedeutete Handlung von ihm um so weniger zu verlangen, als die Personen des Stücks offenbar selbst aus einander nicht klug wurden und die Erklärer in ihrer Auffassung des Inhalts nach allen entgegengesetzten Richtungen auseinandergehn [3]), sogar in der Hauptfrage, ob die Schûlammitin den Salomo eigentlich liebt oder verabscheut. Noch immer gehen neue dramatische Konstruktionen aus der Werkstatt der Theologen hervor. Ich bekenne sie nicht alle gelesen zu haben. Von den zahlreichen mir bekannten Erzeugnissen dieser Richtung habe ich wirklich philologische Arbeit nur im Kommentar von Franz Delitzsch gespürt, den seine gründliche Kenntnis des Späthebräischen vor manchen Sprachvergewaltigungen bewahrte, aber auch er war mehr gelehrt als kritisch, mehr poetisch als geschmackvoll.

---

1) Vrgl. Paul Baarts, Das Hohelied Salomonis, Nürnberg o. J. S. 9.

2) Ebendaselbst S. 16.

3) Vrgl. die Zusammenstellung der Meinungsverschiedenheiten bei Eduard Reuß, Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments, Braunschweig 1881 S. 221 ff.

Trotz der Begeisterung einzelner dramatischer Exegeten für den ästhetischen Wert ihrer Fabrikate scheint man einen Aufführungsversuch, der die krankhaften Illusionen vielleicht am schnellsten zerstört hätte, niemals gewagt zu haben.

Lieder-Hypothese.

So blieb es Eduard Reuß vorbehalten diesem Hexensabbat ein Ende zu bereiten. Von Straßburg ging auch die zweite Entwickelungsphase des Verständnisses unseres Buches aus, die sich an den Namen Budde's knüpft. Reuß vertrat mit Nachdruck die Auffassung Herder's, der im Schîr haschschîrîm weder einen tieferen Sinn noch eine durchdachte Komposition suchte, sondern darin lediglich eine Sammlung erotischer Lieder erblickte; auch Herder hatte Vorgänger, er selbst weist namentlich auf Opitz hin: „Der erste deutsche Dichter ward auch Übersetzer des Hohenliedes, Opiz. Und zwar übersetzte er seiner würdig, in Liedern, nicht als Drama, nicht als mystische Hypothese" [1]). Die Brücke von Herder zu Reuß bildete des letzteren Lehrer, Johann Gottfried Eichhorn.

Nur eine Modifikation der Lieder-Hypothese ist die Auffassung unseres Buchs als Sammlung von Hochzeitsgesängen, zu der Konsul Wetzstein's Mitteilungen über die Hochzeitsgebräuche der syrischen Fellâhen den Anstoß gaben [2]), indem

---

1) J. G. von Herder, Sämmtliche Werke, Zur Religion und Theologie, 4. Theil, Stuttgart und Tübingen 1827 S. 140.

2) Wetzstein, Die syrische Dreschtafel: Zeitschrift für Ethnologie V 1873 S. 270 ff. Aus dieser Arbeit und brieflichen Mitteilungen stellte Franz Delitzsch die Bemerkungen zu seinem Kommentar über das HL. (Ausgabe: Leipzig 1875) zusammen, die aber von wirklich brauchbarem Material nur sehr wenig enthalten, was nicht in der „Syrischen Dreschtafel" zu finden wäre. Die Etymologien sind teilweise bedenklich; zu den Namen der Tänze vrgl. Dalman, Palästinischer Diwan S. XXXIII.

er unter anderm berichtete, daß Bräutigam und Braut während der Hochzeitswoche als melik (König) und melika (Königin) von ihren Freunden, die den Hofstaat vorstellen, bedient werden [1]). Zusammenhängen mag damit ein arabisches Sprichwort, das sich schon bei Meidânî († 1124 D) findet [2]): kâda 'l-'arûsu an jakûna malikan (der Bräutigam ist beinahe ein König). Nachdem dann zuerst Hitzig [3]), wie man übersehen hat, und nach ihm Bernhard Stade [4]) in der Schûlammitin des HL. die Schûnammitin Abîschag (I. Kön. 1 u. 2) erkannt hatte, lag es nahe den König Salomo des HL. als Hochzeitsmaske des Bräutigams und die Schûlammitin als solche der Braut zu fassen. Unwahrscheinlich ist die Identifikation Salomo's mit dem Bräutigam nur 8, 11 u. 12, vielmehr scheinen hier beide im Gegensatz zu einander zu stehn; vermutlich haben wir jedoch in dieser Stelle bereits eine spätere Anfügung. 1, 5 hat schon Wellhausen die falsche Punktation (Salomo für Salma) richtig gestellt [5]). Daß die Schûlammitin im HL. niemals „Königin" genannt wird, ist nach der Rolle, welche sie im Königsbuch spielt, wohlverständlich. Im Laufe der Zeit traten in den Hochzeitsgesängen an Stelle des Salomo andere berühmte Könige, heute sogar der gegenwärtige Sultan 'Abdulhamid: Enno Littmann, Neuarabische Volkspoesie S. 88/9. [6])

---

1) Zeitschrift für Ethnologie V S. 290 f.

2) Farâ'id al-la'âl fî magma' al-amthâl, Teil 2, Bairût 1312 h. S. 126.

3) Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 16. Lieferung, Leipzig 1855 S. 3/4.

4) Geschichte des Volkes Israel I 1887 S. 292 Anm.

5) Prolegomena² S. 227 Anm. Budde sagt merkwürdiger Weise: „Zu Bickell's Lesung Salmâ ist kein Anlaß, auch ergiebt sie schwerlich einen brauchbaren Sinn." Auch Siegfried übersetzt wieder: „Salomos Thürvorhänge."

6) Durch Freundlichkeit des Herausgebers erhalte ich während des Druckes Korrekturbogen, bin aber nicht mehr im Stande das reiche Material dieser Publikation in vollem Umfange zu verwerten.

Schon Wetzstein bezeichnete das HL. als eine Sammlung von „reizenden Hochzeitsliedern und Fragmenten solcher [1]).“ Budde stellte diese Ansicht zunächst in einem Aufsatz des 78. Bandes der Preußischen Jahrbücher dar und das Jahr 1898 brachte 2 Kommentare von ihm und Siegfried, welche die neue Auffassung für das ganze Buch durchführten. Doch erinnern auch die neuern Arbeiten dieser Richtung, wie bereits angedeutet wurde, nicht selten noch an die Gewaltsamkeiten der Dramatiker, kranken vielfach an ganz unorientalischen Auffassungen [2]), an einer Art Evolutionstheorie gegenüber dem Text, deren erstaunlichste Leistung Bickell's Bemerkung in den Akten des Genfer Orientalisten-Festes III S. 44 darstellt, und an metrisirender Textverstümmelungssucht [3]). Nur eine rühmliche Ausnahme vermag ich zu nennen: Paul Haupt, dessen Bemerkungen stets ins Schwarze zu treffen pflegen.

An einer einzigen Stelle des HL. geschieht der Hochzeit ausdrücklich Erwähnung, nämlich 3, 11:

„Kommt euch anschaun, ihr Töchter Zions, den König Salomo in einem Kranz (ʿă*t*ârâ), den für ihn seine Mutter gewunden hat am Tage seiner Hochzeit und am Tage der Freude seines Herzens.“

In der Bedeutung „krönen“, wie Siegfried übersetzt, regiert das Piʿêl von ʿâ*t*ar den Accusativ. Es wird also hier bei einem Kranze bleiben, der in späterer Zeit an die Stelle des wol als hohe Mütze zu denkenden peʾêr, welchen der Bräu-

1) Zeitschrift für Ethnologie V S. 291.

2) Vrgl. z. B. Budde's Kommentar S. 43: „der erste Vers läßt das junge Paar Arm in Arm näherkommen“. Arm in Arm! Welch wunderliche Vorstellung von orientalischem Liebesleben!

3) Daß die Herausarbeitung gleich langer Verse verfehlt ist, beweist der Qorân, den wir in guter Überlieferung besitzen. Littmann erklärt (Neuarabische Volkspoesie S. 88) die modernen volkstümlichen Hochzeitslieder Palästina's für Reimprosa ohne bestimmtes Versmaaß.

tigam nach Jesaia 61, 10 trug, getreten sein wird. Ob sich in diesem Wandel der Mode griechischer Einfluß offenbart, ist mir zweifelhaft, da bei den Griechen der στέφανος, mit dem man sich allerdings nach antiker Sitte zum Feste schmückte, keineswegs, wie Graetz es darstellt [1]), ein besonderes Abzeichen des Bräutigams gewesen zu sein scheint. Die Schmückung des Bräutigams mit einer 'ǎṭârâ wurde kurz vor der Zerstörung Jerusalem's abgeschafft [2]). Als Volksbrauch scheint sie verschwunden vrgl. Wetzstein bei Delitzsch S. 166: „Die Sitte den Bräutigam zu krönen besteht wol in Syrien nicht mehr", dagegen hat sie sich als kirchlicher Ritus bei Griechen und Maroniten erhalten [3]).

Gegen weitere Beziehungen auf Hochzeitsgebräuche, welche man bisher im HL. gefunden zu haben meint, läßt sich Manches einwenden. Den Schwerttanz der Braut will man in einigen Stellen von Kapitel 6 und 7 erkennen. In der That spricht für diese Deutung der Artikel in mechôlat hammachănajim: 7, 1; der Dual, welcher wahrscheinlich auf Rechnung der Masoreten kommt, darf somit nicht verführen, an die kultischen Tänze zu denken, die nach Genesis 32 für das Machănajim benachbarte Penû'êl wahrscheinlich sind s. Gunkel's Genesis-Kommentar S. 329. Allerdings heißt es 7, 2:

„Wie schön sind deine Schritte in den Sandalen ꝛc.,

während, was man nicht beachtet hat, der Schwerttanz nach Wetzstein [4]) heute mit nackten Füßen getanzt wird. Hingegen führt die Braut die Gelwe (den Paradirtanz) nach Dalman [5])

---

1) Schir ha-schirim, Wien 1871 S. 62.

2) Mischna Sôṭâ 9, 14 ed. Wagenseil, Altdorf 1674 S. 962.

3) Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland 4. Band S. 197; Theophil Löbel, Hochzeitsgebräuche in der Türkei, Amsterdam 1897 S. 141/2.

4) ZDMG. 22. Band 1868 S. 106.

5) Palästinischer Diwan S. 257.

auf hölzernen Stelzschuhen (qabâqîb) aus, die mit Perlmutter ausgelegt sind.

Bei **3**, 6 ff. denken Budde und Siegfried sicherlich mit Unrecht an die Dreschtafel. Von einen Umzug des Bräutigams auf dieser, welchen Siegfried annimmt, weiß auch die Fellâḥensitte der Gegenwart nichts. Aus Mischna Sôṭâ **9**, 14 geht hervor, daß die Braut in einem appirjôn (Sänfte) durch die Stadt[1]) (be-tôk hâ-ʿîr) getragen wurde. Diese Angabe genügt die Dreschtafelhypothese für unsere Stelle völlig abzuthun. Die Fiktion ist lediglich die, daß die festlich geschmückte Sänfte der prachtliebende König Salomo sich zur Heimführung seiner Braut habe bauen lassen. Das lô (sich) in Vers 9 wird traditionell dahin misverstanden, daß hier ausnahmsweise die Brautsänfte — denn das ist appirjôn — zur Aufnahme des Bräutigams dient. Bei einem Hochzeitszug, den 1001 Nacht (Bairût 1888 I S. 139) schildert, treffen wir den Bräutigam zu Pferde: râkibani 'l-farsa. Daß aber thatsächlich auch im HL. die Braut in der Sänfte gedacht wird, beweisen nicht nur die Parfümwolken[2]), welche das Nahen der Sänfte Vers 6 ankündigen, sondern ganz deutlich das mî-zôt ebendaselbst, welches Budde und Siegfried, trotzdem auch LXX *τίς αὕτη* liest, willkürlich in mâ-zôt verändern. Auch befürchtet man nach morgenländischem Aberglauben für die Braut ganz besonders die Gefahren des bösen Auges[3]), denen alles Schöne, Begehrenswerte besonders ausgesetzt ist. Darum müssen die Nachtunholde — das bedeutet pachad ballêlôt: **3**, 8 — durch Waffenlärm und Fackelglanz verscheucht werden. Im Märchen von den beiden Vezîren Schemseddîn und Nûreddîn befiehlt ein König im Zorn ein schönes Mäd-

---

1) Demnach deutet auch das appirjôn im HL. wol auf städtische Verhältnisse.

2) Vrgl. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland, 4. Band S. 195/6; 1001 Nacht, Bairût 1888 I S. 140.

3) Vermutlich deshalb trägt sie auch den Schleier.

chen mit einem buckeligen Stallknecht zu verheiraten. Ein 'Ifrît aber weiß am Abend einen schönen Jüngling unterzuschieben, den er lehrt, wenn er sich der Braut nähert, zu sprechen: „Ich bin dein Gatte, und der König hat diese List nur angewendet, weil er für dich vor dem bösen Auge Angst hatte" (χaufan 'alaiki mina 'l-'ain): 1001 Nacht, Bairût 1888 Band 1 S. 141. Die Häßlichkeit des Gefährten im Festzug soll hier also denselben Zweck erfüllen wie das bewaffnete Geleit HL. **3**, 7:

„Siehe es ist das Bett Salomo's, umringt von 60 Helden von den Helden Israels",

womit **6**, 8 korrespondirt. Vrgl. dazu folgende Bemerkung Dalman's über die Hochzeitszüge, Paläst. Diwan S. 193: „Ohne kriegerisches Gepränge sind diese Züge nicht zu denken. In Aleppo ziehen zuweilen an hundert Krieger mit Schwert und Schild, einige auch mit Helm und Harnisch dem Bräutigam voran". Möglicherweise enthält Vers 10 eine direkte Erwähnung der Braut in der Sänfte. Namentlich Siegfried hat den Schluß desselben:

tôkô râsûf ahăbâ mib-benôt Jerûschâlâjim

sehr gewaltsam behandelt. Zunächst verbessert er die „Liebe" (ahăbâ) in „Ebenholz" (hobnîm), was ihm aber sofort neue Verlegenheiten bereitet. Da er nämlich den Töchtern Jerusalem's keine Kunstfertigkeit im Mosaikpflastern zutraut, so müssen diese überhaupt gestrichen werden. Ahăbâ steht nun sonst im HL. in der Bedeutung „Liebchen" z. B. **2**, 7. Das würde gut zu den Töchtern Jerusalem's passen. Für râ ûf bliebe dann allerdings, falls der Text nicht verderbt ist, höchstens die Bedeutung: „eingepfercht" [1]).

Eine andere Anspielung auf einen altsemitischen Hochzeitsbrauch scheint mir bisher übersehen worden zu sein. Am

---

1) Eine ähnliche Auffassung vertrat, wie ich nachträglich aus Delitzsch ersehe, bereits Schlottmann.

deutlichsten tritt dieselbe 4, 8 zu Tage, wo nach Weise des arabischen Nasîb eine ganze Reihe von Lokalitäten in Verbindung mit der Geliebten hergezählt wird:

„Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir vom Libanon sollst du kommen; sollst ziehen vom Gipfel Amana's, vom Gipfel Senir's und Hermon's, von den Schlupfwinkeln der Löwen, von den Bergen der Panther".

Budde urteilt über diesen Vers [1]): „Diese Musterkarte der höchsten Gebirge paßt so wenig hier hinein, es läßt sich so wenig ein verständiger Sinn damit verbinden, der Vers ist dichterisch so schwach, daß das Mißverständnis und der Einschub auf der offenen Hand liegt." Ich kenne schwächere Verse im HL., deren Echtheit Budde nicht beanstandet, und glaube, man wird bei unbefangener Betrachtung den poetischen Schwung des vorliegenden nicht verkennen. An der Häufung von Ortsnamen in der Poesie nimmt nur abendländische Empfindung Anstoß; so störte August Müller dieselbe Eigentümlichkeit in den Eingangsversen der ersten Mu'allaqa mit Unrecht [2]). Siegfried folgt Budde und findet es merkwürdig, daß die Liebenden „ihre Flitterwochen" in einer Gegend verbracht haben sollten, die wegen der Löwen und Pardel die denkbar ungeeignetste war: „Das Verständigste ist jedenfalls an diesem Einfalle die Aufforderung des Geliebten an die Braut, sich mit ihm von dort wegzubegeben." Vermutlich bezieht sich 4, 8 auf eine Hochzeitssitte, welche sich unter Beduinen nach mündlichen Mitteilungen noch heute erhalten hat und die Burckhardt, Beduinen und Wahaby S. 216 f. folgendermaßen schildert: „Eine sonderbare Gewohnheit besteht unter

---

1) Preußische Jahrbücher 78 S. 112.

2) Imrvvl*k*aisi Mu'alla*k*a edidit August Müller, Halle 1869 S. 1: „quattuor locorum simul commemoratorum nulloque epitheto exornatorum series inelegans versuum veritatem non admodum confirmat."

dem Stamme Mezeyne [Mezêne] in der Halbinsel des Sinai, aber nicht unter den andern Stämmen dieses Landstriches. Ein Mädchen, welches in den abba [ʻabâʼ] des Nachts gehüllt worden ist[1]), darf aus ihrem Zelt in die benachbarten Berge entfliehen. Der Bräutigam sucht sie den nächsten Tag und bleibt oft mehrere Tage aus, ehe er sie finden kann. Ihre weibliche Freundschaft ist dagegen von ihrem Versteck in Kenntnis gesetzt und versorgt sie mit Lebensmitteln. Wenn der Mann sie endlich findet (was früher oder später geschieht, je nach dem Eindrucke, den er auf des Mädchens Herz gemacht hat), so ist er gehalten, die Ehe mit ihr im Freien zu vollziehen [vrgl. **1**, 16, 17] und die Nacht mit ihr in den Bergen zuzubringen. Den nächsten Morgen geht die Braut nach Hause in ihr Zelt, um einige Nahrung zu sich zu nehmen, läuft aber des Abends wieder fort und wiederholt dieses mehrmals, bis sie endlich in ihr Zelt zurückkehrt. Sie bleibt daselbst und geht nicht eher in das Zelt ihres Mannes, bis sie in der Schwangerschaft weit vorgeschritten ist. Dann, aber nicht eher, gesellt sie sich zu ihm ... Ich hörte, daß dieselbe Gewohnheit auch unter den Arabern des Stammes Mezeyne herrschend sei, die in einem andern Teile von Hedschaz und in der Nähe von Nedschid wohnen. Unter den Dschebalye, einem kleinen Stamm am Berge Sinai von neuerem Ursprung, bleibt die Braut nach der Hochzeit 3 volle Tage bei ihrem Mann, entflieht dann in's Gebirge und kehrt nicht eher zurück, als bis er sie dort findet.“ An die nämliche Situation erinnern auch andere Verse des HL. z. B. **2**, 14.

Nicht unwahrscheinlich ist mir ferner, daß **8**, 8 ff. mit einem Hochzeitsscherz zusammenhängt, den Wetzstein in seiner Abhandlung über die syrische Dreschtafel[2]) folgendermaßen

---

1) Bei der Werbung wirft ein Verwandter des Bräutigams der Braut einen Mantel über den Kopf. Zur Symbolik dieses Brauchs vrgl. Pischel: Hermes 28. Band 1893 S. 466 f.

2) Zeitschrift für Ethnologie V S. 290.

schildert: „Darauf tritt der Ankläger vor und erzählt in langer Rede, der König habe, wie allen bekannt, mit seinem Heere einen Feldzug gegen eine bis dahin unbesiegte und aller Welt Hohn sprechende Festung unternommen, um sie zu erobern und da er wieder zurück und gegenwärtig sei, so möge er seinem Volke zu wissen thun, ob ihm der Angriff geglückt sei oder nicht.“ Zu dem Bilde der Braut als Stadt vrgl. meine Altarabischen Parallelen zum Alten Testament S. 16 und Tha'âlibî's Latâ'if al-ma'ârif ed. de Jong S. 102: „Al-*H*aggâg pflegte zu sagen: al-Kûfa ist ein schönes Mädchen ohne Geld und man freit um sie wegen ihrer Schönheit, al-Basra aber ist ein häßliches reiches altes Weib und man freit um sie wegen ihres Vermögens.“

Wenn demnach auch Verschiedenes im HL. auf Hochzeitsgebräuche hinweist, so berechtigt das doch nicht Alles auf die Hochzeit zu beziehen. Bei solchem Versuch ergeben sich auch sofort Schwierigkeiten. Früher operirten die Theologen mit einem der Ehe vorausgehenden Brautstand. Dem gegenüber betont Budde [1]: „Nicht um bräutliche, sondern um eheliche Liebe handelt es sich im Hohen Liede von Anfang bis zu Ende.“ Dieser Satz ward zu einem verhängnisvollen Dogma. Ein Brautstand im abendländischen Sinne ist allerdings dem Orient fremd. Man darf aber auch nicht die Zustände des Islâm, der gerade auf dem Gebiete des Ehelebens eine große Revolution darstellt, auf das Altertum übertragen. Bei den vom Islâm weniger berührten Beduinen hat das Liebeswerben und häufig auch der Liebesverkehr vor der Ehe stets eine große Rolle gespielt [2]). Vor Allem aber ist die eheliche Liebe in den allerseltensten Fällen Gegenstand

1) Preußische Jahrbücher 78. Band S. 96.

2) Bei Völkern niederer Kulturstufe muß man sich ganz besonders davor hüten, geschlechtlichen Umgang und Eheschließung zu identifiziren und von ersterem auf letztere zu schließen; vrgl. die Ausführungen von Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur S. 194.

der erotischen Poesie; aus dem nahverwandten arabischen Kulturkreis läßt sich den zahllosen Liebesliedern, welche außereheliche Verhältnisse behandeln, kaum irgend ein Beleg für jene Gattung gegenüberstellen. Seltsam wäre es daher, wenn wir im HL. nur Ehepoesie [1]) hätten. Die Sinnlichkeit des HL., welche den Gegenstand der Liebe ganz wie die arabischen Qasîden zergliedert und an den einzelnen Körperteilen durch Vergleich mit allerlei Dingen prahlende Kritik übt, würde, dem Gatten in den Mund gelegt, wol auch primitiven Kulturvölkern unpassend, geschmacklos und töricht erscheinen.

Sehr unbequem sind für Budde's Lehre, daß es sich im HL. von Anfang bis zu Ende um eheliche Liebe handele, zunächst Stellen wie 3, 4, wo das Mädchen vom Geliebten sagt:

„und ich ließ ihn nicht, bis ich ihn ins Haus meiner Mutter brachte und ins Brautgemach meiner Gebärerin".

Nach obiger Auffassung handelt es sich ja, wie Siegfried richtig bemerkt, „nicht um eine bei der Mutter wohnende Braut, sondern um eine junge Frau, die den Mann doch wohl ins eigne Haus geführt haben würde" [2]). Die „ganz unpassende Glosse" ist daher nach Budde und Siegfried zu streichen. Sie soll aus 8, 2 ins 3te Kapitel gelangt sein; dort steht aber in anderm Zusammenhang: „ich brächte dich ins Haus meiner Mutter." Die „Glosse" müßte also ziemlich viel aus eigenen Mitteln und zwar — wie man beachte — im Sprachgebrauch des Buches hinzugethan haben. Der Parallelismus des Brautgemachs der Gebärerin, welcher auf ihre Rechnung gesetzt werden soll, hat eine Parallele 8, 5 und zwar, was besonders schwer ins Gewicht fällt, außer der äußerlichen auch

---

1) Schon das Wort hat einen ironischen Beigeschmack.

2) Selbst wenn hier ein Analogon der oben erwähnten Sinai-Beduinen-Sitte vorläge, nach welcher die Frau erst bei vorgeschrittener Schwangerschaft bei ihrem Manne Wohnung nimmt, würde man doch irgendwo im Text einen Anhalt erwarten, daß es sich um Mann und Frau handelt.

eine innerliche, weil auch das Liebesglück der Tochter sich an demselben Ort abspielen soll, an welchem auch die Mutter das ihrige genossen hat. — Zu Vers 8, 1:

„Wärst du mir doch wie ein Bruder, der die Brüste meiner Mutter sog, fände ich dich auf der Straße, ich würde dich küssen, ohne daß man mich verachtete"

bemerkt Siegfried: „ba-chûs die Annahme ist auffällig, da sie doch den Bruder mit großer Sicherheit bab-bajit treffen konnte. Sie greift aber hier auf die Situation des Bräutigam's zurück, der ihr erst „wie ein Bruder" werden soll." Man sieht, zu welch unglaublichen Künsteleien die Voraussetzung führt, es könne sich nur um legitime Liebe handeln. Die leidenschaftliche Orientalin möchte ihren Geliebten am liebsten auf offener Straße küssen; die Rücksicht auf die Leute ist ihr lästig; deshalb wünscht sie ihn sich als Bruder; dann könnte sie ihn ja auch mit nach Hause nehmen. Die Stelle zeigt, wie die Geliebte im HL. und in der altägyptischen Erotik zu der Bezeichnung „Schwester" kam. Diese Anrede korrespondirt mit dem hier vorliegenden âch, nicht etwa, wie W. Max Müller behauptet, mit dôd, das nach ihm im HL. in der Bedeutung „Vetter" steht [1]). Abgesehen davon, daß letzterer Gegensatz schief wäre und nirgends vorliegt, korrespondirt vielmehr die Anrede dôdî ganz unverkennbar mit ra'jâtî, wie der Vergleich von 1, 15, 16, 2, 10 lehrt. Die Bezeichnung der Liebenden als „Bruder" und „Schwester" scheint auch sonst nicht auf Geschwisterehe (W. Max Müller), sondern auf freie Liebe hinzuweisen. Anders allerdings vollzog sich der Bedeutungswandel bei türkisch badschy, nach Samy: „soeur ainée; femme d'un cheikh, d'un derviche, d'un religieux; religieuse; nom que l'époux donne à son épouse par modestie".

Wenn ferner der Geliebte des HL. zu ungewöhnlicher

---

1) Die Liebespoesie der alten Ägypter S. 8.

Tageszeit vor dem Fenster der Geliebten erscheint, Einlaß begehrend (5, 2 ff., 2, 8 ff.) oder sie bei Nacht, von Sehnsucht getrieben, die Gassen durchstreift, wo sie die Wächter zu arretieren versuchen, so vermag ich darin weder einen idealen Ehe- noch Brautstand zu erblicken. Auch lassen sich diese nächtigen Spaziergänge nicht auf die von Burckhardt, Beduinen und Wahaby S. 67 geschilderte Sitte deuten, sondern bezwecken offenbar Liebesvereinigung. Die von Siegfried zu 5, 6 gegebene Erklärung, der Geliebte sei aus zarter Rücksicht auf die in Vers 3 geschilderte Situation fortgegangen, vergißt, daß es sich nach Vers 2 nur um einen Traum handelt, paßt ferner durchaus nicht zum derben Ton von Vers 4. Brachium per foramen fenestrae immissum quid significet, ex comoedia umbratica, cui Constantinopoli interfui, intellexi. Karagoez rarius jam phallo instructus pro actionibus ejus brachii gestus substituit. Nur so wird Vers 4 überhaupt verständlich. — Daß hingegen die Realität des Weinhauses (2, 4), in welches der Orientale seine Gattin schwerlich führen würde, um ihre Liebe zu genießen, zweifelhaft ist, wurde S. 12 ausgeführt.

Demnach dürfte das HL. erotische Lieder verschiedenen Inhalts zusammenfassen, was der gewöhnlichen Anlage solcher Sammlungen entsprechen würde. Möglicherweise waren aber auch die buhlerischen Liedchen bestimmt, bei Hochzeiten vorgetragen zu werden. Undenkbar philiströs hätte es ja gewirkt, wenn die Hochzeitschöre die Königswoche ausschließlich mit dem Lob der legitimen Liebe ausgefüllt hätten. Bei solchen Gelegenheiten bildet die Liebe überhaupt das Thema und zwar hauptsächlich die freie, der fröhlichen Stimmung angemessen.

Daß es sich bei diesen Liedern nicht um Elaborate eines Hochzeitspoeten handelt, sondern um wirkliches Volksgut, dafür sprechen neben andern Anzeichen die zahlreichen Wiederholungen, zumal man in vielen Fällen in der Nähe derselben noch weitere Anklänge und Berührungen findet, welche sich am leichtesten als Reste ehemaliger Identität beider Parthien, die

demnach Varianten desselben Urtextes darstellen würden, erklären. So stimmen beispielsweise 2, 6, 7 und 8, 3, 4 bis auf geringfügige Differenzen wörtlich überein. Unmittelbar vorher ist in beiden Fällen von einem trauten Beisammensein in einsamem Zimmer die Rede und der Liebesgenuß wird dabei mit Wein und Erfrischungen verglichen, wobei noch äschîschâ (2, 5) an ‘âsîs (8, 2) anklingt. Vor der Wächterscene 3, 3 ff. und 5, 7 ff. wird uns beide Male das Liebesverlangen des im Halbschlaf in seinem Kämmerlein liegenden Mädchens geschildert und die beiden auf dieselbe folgenden Verse 3, 5 und 5, 8 beginnen mit denselben Worten. Bei den parallelen Schilderungen der Reize der Braut 4, 1 ff. und 6, 4 ff. decken sich zunächst im Eingang die Worte jâfâ, ra‘jâtî, dann werden die Augen in verschieden gestalteten Bildern gepriesen, worauf fast völlige Identität eintritt. — Haben wir nun Volkspoesie vor uns, so erklärt sich daraus noch ein weiterer Umstand, nämlich die Schwierigkeiten, welche Verse wie 6, 12 [1]), 8, 5 dem Verständnis bereiten. Jede Volkspoesie füllt mit der Zeit die Lücken, welche das Versagen des Gedächtnisses hinterläßt, durch mehr oder weniger unpassende Ersatzglieder aus, die oft jeder Erklärung spotten; das Volkslied wird „zersungen“. Es ist eine bedauerliche Unsitte unserer Kommentare, daß sie sich verpflichtet fühlen, jeden Vers mit einer Erklärung auszustatten, anstatt Unwahrscheinliches zu verschweigen und Unklares als solches zu charakterisiren. — Schließlich sei auch darauf hingewiesen, daß die volkstümliche Dichtung der Araber, wie sie z. B. in den Liederzitaten der 1001 Nacht vorliegt, welche meist von unbekannten Dichtern herrühren, für Parallelen zum HL. ergiebiger ist als die Kunstpoesie.

Mit der Erkenntnis, daß es sich um Volkspoesie handelt, verliert auch die bei biblischen Büchern meist mit großem

1) Der neueste Erklärungsversuch dieser Stelle bei Dvořák a. a. O. wird schwerlich Jemanden befriedigen.

Apparat umständlich erörterte, in Wahrheit jedoch nebensächliche Frage nach der Abfassungszeit noch mehr an Interesse. Namentlich das Hochzeitszeremoniell mit seinen Chorgesängen wird nicht plötzlich erfunden sein, sondern eine langsame kontinuirliche Entwickelung durchgemacht haben, so daß selbst für Generationen die Hauptsache konstant blieb. Die Erwähnung Tirsâ's neben Jerusalem als Vertreterin der Städteschönheit (6, 4) scheint mir als Zeugnis für Entstehung jenes Stücks zwischen Jerobeam I und Omri noch nicht entkräftet. Eine gelehrte Rekonstruktion aus späterer Zeit wäre anders ausgefallen und hätte sicherlich Jerusalem an erster Stelle genannt. Das Prädikat „lieblich" für Jerusalem, „schön" für Tirsâ setzt voraus, daß letzteres dem Verfasser großartiger vorkam und entspricht der thatsächlichen Wertung der Reiche in älterer Zeit, die schon der Umstand illustrirt, daß der Gesammtname dem Norden verblieb [1]), während der Süden sich mit einem Stammesnamen begnügen mußte. Ich kann mir nicht vorstellen, daß ein nachexilischer Jude die nötige Kritik besaß, um dieses Verhältnis aus den biblischen Büchern in unserm Vers wiederherzustellen, versteht doch LXX garnicht einmal, was gemeint ist und übersetzt ke-Tirsâ ὡς εὐδοκία. Auch die nahe liegende Möglichkeit einer etymologischen Spielerei mit dem Namen Tirsâ erklärt doch nicht die Parallelsetzung mit Jerusalem und Bevorzugung vor diesem durch Stellung und Epitheton. Hinwiederum läßt sich nicht leugnen, daß alle andern Indizien in eine sehr viel spätere Periode hinabführen. Die **3**, 11 bezeugte Sitte, nach welcher der Bräutigam nicht mehr wie Jesaia **61**, 10 den pe'êr, sondern die 'ățârâ trug, scheint auf eine Zeit nach der Mitte des 5. Jahrhunderts hinzudeuten. Der weiße Marmor schajisch, schêsch (5, 15) wird wie Benzinger bemerkt [2]), erst in nach-

1) Wenn auch daneben der Stammesname Efraim für das Nordreich vorkommt.

2) Hebräische Archäologie S. 121 Anm.

exilischer Zeit erwähnt, namentlich bei den herodianischen Bauten; wir werden also bei 'ammûdê schêch (5, 15) an griechische Säulen zu denken haben [1]). Der Sprachcharakter trägt ein unverkennbar spätes Gepräge. Appirjôn [2]) (3, 9) z. B. ist griechisch φορεῖον, pardês (4, 13) findet sich nur noch in jungen Büchern des AT. und von Narden (1, 12, 4, 13, 14) hören wir sonst im AT. überhaupt nichts mehr, wohl aber im neuen (Marc. 14, 3, Joh. Ev. 12, 3). In dieselbe Zeit wie der Wortschatz führen uns grammatische Zeugnisse hinunter, wie mehrfach ausgeführt ist. Demnach halte ich das HL. für eine der Volkssprache etwa des 3. Jahrhunderts v. Chr. adaptirte Aufzeichnung von Volksliedern, welche in ihren ältesten Parthien bis in die ältere Königszeit zurückreichen mögen.

Die gewöhnliche Annahme, die Lieder seien sämmtlich an einem Ort entstanden, ist von vorneherein unwahrscheinlich. Sie können in verschiedenen Gegenden aufgekommen sein, in andern hauptsächlich gelebt und wieder in andern einen Sammler gefunden haben. Die Wiederholungen einzelner Verse an verschiedenen Stellen mit kleinen Variationen deuten auf verschiedene Quellen. Die Ortsnamen, welche der Text nennt, geben keinen zuverlässigen Wegweiser ab. Erstlich könnte es sich in einzelnen Fällen wie „Herbstzeitlose von Saron" (2, 1), „Zelte Qêdâr's" (1, 5) um dichterisches Phraseninventar handeln, wie etwa die Löwen oder Gazellen von Bîscha in einem arabischen Gedicht keinen Schluß auf dessen Entstehungszone ge-

1) Das Bad, welches heute bei Hochzeiten eine wichtige Rolle spielt, wird nicht erwähnt, scheint also damals in Städten, in denen es nächtige Patrouillen gab, noch nicht eingebürgert gewesen zu sein.

2) Das Dagesch erscheint unberechtigt, da Vorschlagsalef nicht auf doppelkonsonantischen Anlaut beschränkt ist vrgl. z. B. âfarsâmôn späthebräisch = βάλσαμον. Der Übergang von φ in p war durch die Verdoppelung gegeben, indem zunächst das zweite f in den Anlaut tretend verhärtet werden mußte und sich dann das erste assimilirte.

statten würden. Sodann werden im HL. Lokalitäten aus den verschiedensten Gegenden Palästina's und der Nachbarländer genannt. Recht willkürlich hat man einige Erwähnungen für wesentlich, andere für unwesentlich erklärt. Winckler legt den Hauptakzent auf Damascus 7, 5 und verändert das daneben stehende wieder nach SO. weisende Cheschbôn in Chelbôn, eine Konjektur, die mir allersdings recht beachtenswert erscheint. Budde dagegen betont die Ortsnamen des Südens und namentlich Jerusalem: „Da, nicht im Norden, wurzelt das Hohelied; die „Töchter Jerusalems“ allein würden zum Beweise genügen.“ Wenn aber im Festspiel König Salomo auftritt, so gehört zu ihm ein jerusalemischer Chor; an ihn als den letzten Beherrscher des Gesammtreichs konnte die Erinnerung ebensowohl im Norden wie im Süden lebendig bleiben. Auf eine größere Stadt deutet allerdings die Erwähnung der Patrouillen und wohl auch des appirjôn, vrgl. Sôtâ 9, 14.

Seit Herder hat man den poetischen Wert unseres Buches maaßlos übertrieben; viele Ausleger sind ganz außer sich vor Entzücken. Driver findet [1]) den Rhythmus der Gedanken anmutig und durchsichtig, eine Phrase, bei welcher ich mir nichts zu denken vermag. Wenn er dann noch gar die Schilderungen „in hohem Maaße malerisch“ nennt, so vergleiche man dazu die Illustrationen bei van Veen [2]). Thatsächlich besteht der Inhalt wesentlich in einer ziemlich planlosen Sammlung grobsinnlicher unplastischer Bilder für den Liebesgenuß in summa oder die einzelnen Körperteile des geliebten Individuums. Während der Liebesgenuß durch angenehme Reizungen namentlich niederer materieller Sinne [3]) veranschaulicht wird, besonders

1) Einleitung in die Litteratur des alten Testaments, S. 480.

2) Ernestus Vaenius, Tractatus physiologicus de pulchritudine. Juxta ea quae de Sponsa in Canticis Canticorum mysticè pronunciantur, Bruxellis 1662. Ein Exemplar dieses seltenen Buches befindet sich im Besitze der DMG.

3) Die erste Mu'allaqa (ed. Lyall Vers 39) verwendet wenigstens einen grellen Lichtreiz als Vergleich für die Geliebte.

des Geschmacks (auf gute Weide gehn, Essen von Obst und Honig, Trinken von Wein, Milch[1]) und Quellwasser[2])) und des Geruchs (Myrrhe, Narde, Hennablüte ꝛc.), müssen für die Körperteile verschiedene Produkte des Tier-, Pflanzen- und Mineral-Reichs herhalten. Selbst hier wird eigene Beobachtung nach allen semitischen Analogien selten gewesen sein; man arbeitete mit einem todten Bildervorrat, den man mit geringen Modifikationen durch die Jahrhunderte weiterschleppte.

Von diesem Hintergrund, welcher dem der im Charakter engverwandten arabischen Erotik entspricht, heben sich einige uns mehr zusagende Liedchen ab, namentlich 1, 5, 6 und 8, 6, 7. Doch auch dies letztere, obschon viel bewundert, besteht, ziemlich kunstlos, fast ausschließlich aus einigen pathetischen Vergleichen und Metaphern zur Verherrlichung jenes alle Vernunft aufhebenden Liebestaumels, wie ihn der Orient gar sehr im Gegensatz zu abendländischem Empfinden zeitigt. Wie viel großartiger haben den Vorwurf, daß Liebe stärker als Tod und Flammengluten, die eddischen Sänger von Brunhild's Ende und Helfahrt, wie viel schöner hat ihn das herrliche indische Lied von Savitri zu gestalten vermocht! Die landläufige Auffassung hat überdies auch noch in den Schlußvers des Liedchens 8, 6, 7 ein gut Teil arischen Idealismus hineingebracht, der dem Original fremd ist. Wir haben nicht mit Siegfried zu verstehn:

„Wenn Jemand das ganze Gut seines Hauses hingeben wollte um die Liebe,
Höhnisch abweisen würde man ihn.“

---

1) 5, 1 (vrgl. S. 10).

2) 4, 12 ff. — Die Geliebte ist dementsprechend bald ein Garten (4, 12, 16, 5, 1), bald eine Art Speiseschrank (7, 14), bald ein Weinberg (1, 6), bald ein Weinkrug (7, 3), bald ein Brunnen (4, 12, 15); natürlich alles angefüllt mit Labung zu denken.

Vielmehr ist, wie zuerst Paul Haupt[1]) richtig erkannt hat, bôz jabûzû Frage, und ahăbâ steht wahrscheinlich wie 2, 7 ꝛc. für die Geliebte; an Sklavenhandel zu denken, liegt nahe; also:

„Wenn Jemand das ganze Gut seines Hauses für das Liebchen (oder: für die Liebe) ausgeben wollte,
Kann man ihm das verargen?"

Nach der Weltanschauung des jüdischen Dichters läßt sich also Liebe doch jedenfalls mit Geld erwerben; er polemisirt nur gegen geringschätzige Verurteilung der Verschwendungssucht für solchen Zweck. Die tiefe ethische Auffassung der Liebe, welche diese Verse enthalten sollen, stellt sich demnach als exegetisches Kunstprodukt dar. Schon Wahl und Beibehaltung des Sondernamens „Exegese" deuten auf eine Begriffsdifferenz und eine von der philologischen Auslegung abweichende Methode. Wenn ich mich bemüht habe, die Poesie des HL. möglichst scharf und unbefangen zu charakterisiren, wolle man meine Polemik gegen Hineingetragenes nicht mit einem abfälligen Urteil über die Dichtung selbst verwechseln. Über das HL. als litterarisches Produkt zu Gericht zu sitzen und es wol gar mit der Elle des antiken Schema's zu messen, halte ich natürlich für einen ganz unberechtigten Standpunkt. Die Lieder werden bei passender Gelegenheit mit Musikbegleitung vorgetragen, von fröhlichen Hochzeitschören getanzt und gesungen, die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlt haben; ihr Text aber ist nicht für die kritische Gymnastik des modernen Schulmeisters berechnet.

1) a. a. O. S. 60.

II.

Zur Erzielung von Fortschritten im Verständnis des HL. scheint mir vor allem der bisher noch kaum betretene Weg der Parallelen offen zu stehen, der langsamer aber sicherer vorwärts führt als spekulative Konstruktionen. Zunächst kommen die S. 28 erwähnten inneren Parallelen in Betracht; wie sich über die historischen Bücher durch Vergleichung ihrer Parallelberichte ungeahntes Licht ergoß, so dürfte Manches für das HL. noch aus demselben selbst zu gewinnen sein.

An diese innern Parallelen reiht sich sodann ein dem nämlichen Kulturkreis entstammendes Erzeugnis, das hebräische Hochzeitslied: Psalm 45. Leider hat dasselbe bei seiner Aufnahme in den Psalter Überarbeitung im geistlichen Sinne erfahren, indem der angeredete König, wie der Einschub ĕlôhîm in Vers 7 zeigt, auf Gott umgedeutet wurde. Die Grenzen dieser Überarbeitung dürften schwer zu fixiren sein[1]; nach ʿal-kên Vers 3 erwartet man eine Fortführung im Sinne von HL. 1, 3. Da der Psalm auch andere Anklänge ans HL. enthält[2], auf die mich zuerst mein Schüler Herr stud. theol. Auer aufmerksam machte, liegt es nahe in dem König des Psalms gleichfalls den Bräutigam zu vermuten[3];

---

1) Auch sonst ist die Textüberlieferung eine schlechte, vrgl. die Dittographien josjâfîtâ Vers 3, wa-hădâreka Vers 4, 5.

2) Môr wa-ăhâlôt nur HL. 4, 14 und Psalm 45, 9; jâfîtâ Psalm 45, 3 erinnert an HL. 1, 15, 16, 6, 4.

3) Man beachte die Parallele Vers 2: „Meine Arbeit ist für einen König, meine Zunge ist der Grabstift eines geschickten Schrift-

vielleicht war das Hochzeitslied für einen angesehenen Besitzer gedichtet und erhielt bei der erwähnten Umdeutung noch einige kräftigere Farbentöne. Immerhin würde es auch, wenn wir mit Duhm (Kommentar), Kautzsch[1]) ꝛc. an einen wirklichen König denken, als Zeugnis hebräischer Hochzeitspoesie für das HL. von Bedeutung sein.

Ferner besitzen wir aus nahverwandten Kulturkreisen eine Fülle erotischer Texte, deren Parallelen gesammelt auf manchen Vers des HL. neue Schlaglichter werfen, vor allem aber vor jenen willkürlichen Auslegungen nach modern-abendländischer Auffassung schützen würden, von denen alle Kommentare wimmeln. Zunächst kommen natürlich die andern semitischen Völker und unter diesen in erster Linie die Araber, welche die ausgiebigste Litteratur besitzen, in Betracht. Der lange von mir gehegte Wunsch einer Aufzeichnung der modernen Hochzeitslieder Palästina's ist jetzt von zwei Seiten durch die verdienstvollen Arbeiten Dalman's[2]) und Littmann's[3]) verwirklicht worden.

Für die altägyptische Erotik macht W. Max Müller's zusammenfassende Bearbeitung[4]) der bis jetzt wiederaufgefundenen Reste ältere Einzelpublikationen für unsere Zwecke entbehrlich. Schon lange beobachtet sind Berührungen des

verständigen"; die Dichtung wird hier, wie das Wort 'êt zeigt, mit einer Inschrift in Metall verglichen; borgt nicht auch hier das Volkstümliche die Maske des Höfischen?

1) Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt und herausgegeben, 2. Ausgabe, 1896.

2) Palästinischer Diwan als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben von Gustav H. Dalman, Leipzig 1901.

3) Neuarabische Volkspoesie gesammelt und übersetzt von Enno Littmann: Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 5, 3.

4) W. Max Müller, Die Liebespoesie der alten Ägypter, Leipzig 1899.

HL. mit Theokrit [1]), der zeitlich und, da er längere Zeit in Ägypten weilte, auch örtlich dem Dichter desselben nahe stand. Die streitige Frage, wer Geber und wer Empfänger war, verliert an Wichtigkeit bei Erwägung, daß der einzelne Dichter, im Altertum immer wenig originell, vom poetischen Styl seines Zeitalters und seiner Zone beherrscht wird.

Im Folgenden gebe ich die Anfänge einer Parallelen-Sammlung, indem ich das bereits in meinen Studien in arabischen Dichtern IV gedruckte Material, so weit es sich nicht lediglich um Zurückweisung von Falschem handelt, wiederhole und auch gelegentlich erklärende Einzelbemerkungen anderer Art an dieser Stelle einschalte:

1, 5. Vrgl. Theokrit, 10, 26 ff.

Βομβύκα χαρίεσσα, Σύραν καλέοντί τυ πάντες,
ἰσχνὰν ἁλιόκαυστον, ἐγὼ δὲ μόνος μελίχλωρον.
καὶ τὸ ἴον μέλαν ἐστὶ καὶ ἁ γραπτὰ ὑάκινθος,
ἀλλ' ἔμπας ἐν τοῖς στεφάνοις τὰ πρᾶτα λέγονται.

Über Salmâ s. oben S. 17, der Parallelismus ohŏlê — jerî'ôt — auch Habakuk 3, 7.

1, 6. schecharchôret schwärzlich. Die Reduplikation der zweiten Silbe bei Adjektiven der Farbe wie ădamdâm rötlich, jeraqraq grünlich entspricht der Verdoppelung, welche das Türkische im Anlaut dieser Adjektiva eintreten läßt wie kap kara, bem bejas, ap ak, maz mavi 2c., mit dem Unterschied, daß hier eine Steigerung des Begriff's, im Hebräischen eine Herabminderung desselben bewirkt wird.

1, 7. 'ôtejâ. Daß sich die Buhlerinnen vermummen, wird Genesis 38 berichtet. Zu einer Textveränderung liegt demnach kein Grund vor. Wahrscheinlich hängt die Sitte wiederum mit der Verschleierung der Braut zusammen (vrgl. S. 20).

1) Vrgl. Eclogae regis Salomonis. Interprete Joanne Theophilo Lessingio conrectore scholae Pirnensis, Lipsiae 1777.



1, 8. hai-jâfâ (o Schöne), genau entsprechend der Anrede der Braut mit jâ melî*h*a (o Schöne) von Seiten der sie abholenden Freunde des Bräutigams: Dalman S. 187. — seî lâk geh doch, wie türkisch bak sana sieh doch ꝛc.; ebenso demê-lekâ: **2**, 17 (vrgl. S. 9 Z. 5). Sie soll den Spuren der Heerde als göttlicher Rechtleitung (arab. hidâje) folgen, nach dem weit über den Orient hinaus verbreiteten Volksglauben an deren unmittelbarste Wirkung in den Tieren. Aus zahlreichen Beispielen, die das arabische Altertum bietet, sei nur an Mu*h*ammed's Einzug in Medîna erinnert, der seiner Kamelin es überließ das Haus anzuzeigen, in welchem er absteigen sollte: Ibn Hischâm ed. Wüstenfeld I S. 336.

1, 9. Der Vergleich eines schönen Mädchens mit einem Roß findet sich auch bei den Arabern z. B. al-A'schà's Mu'allaqa Vers 2. 1001 Nacht schildert (Ausgabe Bûlâq 1251 h. 1. Band S. 55, 19. Nacht) die Aufzäumung eines Maultiers und sagt: fa-sârat kaannahâ 'arûs maglîja (da wurde es, als ob es eine geschmückte Braut). Über die den Arabern ganz gewöhnliche Metapher „Kamel" für Geliebte s. mein Beduinenleben² S. 62 ff. Auffallend bleibt immerhin die enge Berührung mit den Versen Theokrit's **18**, 30, 31 (Hochzeitslied der Helena):

ἢ κάπῳ κυπάρισσος ἢ ἅρματι Θεσσαλὸς ἵππος·
ὧδε καὶ ἁ ῥοδόχρως Ἑλένα Λακεδαίμονι κόσμος.

„Wagen des Pharao" war dem hebräischen Dichter eine aus dem Pentateuch geläufige Vorstellung vrgl. z. B. Gen. **41**, 43; der Bräutigam kann sich als Salomo Pharaowagen beilegen mit Bezug auf I. Kön. **10**, 28 ff.

1, 12. Paul Haupt belegt den Sinn von mêsab an dieser Stelle durch Talmud, Sabbat fol. 63ᵃ.

2, 6. Ein ähnlicher Parallelismus findet sich 1001 Nacht ed. Bûlâq 1251 h. S. 153:

„Ich sagte ihr Lebewohl, während meine rechte Hand meine Tränen trocknete und meine linke Hand sie drückte und umhalste.“

2, 7 u. 9. Die unrichtige Parallele bei Magnus und andern habe ich bereits Studien in arab. Dichtern IV S. 20/1 zurückgewiesen. — Das min Vers 9, welches Budde „sehr auffallend“ findet, steht so wie 5, 4.

2, 12. Zur Stimme der Turteltaube vrgl. das altägyptische Lied 14 bei W. Max Müller und dessen Bemerkungen dazu, ferner Dalman S. 255 Z. 2.

2, 14. Warum sich Siegfried über das Masculinum ʿârêb wundert, ist mir unverständlich, da qôl Masculinum ist.

2, 15. Vrgl. Theokrit 1, 48 ff., 5, 112/3.

3, 1—4. Eine ähnliche Scene liegt vielleicht in dem altägyptischen Liebeslied, W. Max Müller 12 vor, wenn man von den Ergänzungen des Herausgebers absieht. Vrgl. auch 14 daselbst. — Die nächtliche Patrouille scheint zum Inventar der orientalischen Erotik zu gehören vrgl. z. B. *Hâfiz* ed. Brockhaus Nr. 310, 5.

4, 2b. Siegfried: „Wie öfters im AT... ist hier vom Dichter das Bild über das tertium comparationis hinaus weiter geführt.“ Ich glaube, Siegfried hat die Beziehung nicht verstanden. Der Halbvers will besagen, im Munde findet sich keine Zahnlücke, jedem Zahn des Unterkiefers entspricht ein solcher im Oberkiefer; je zwei entsprechende Zähne sind als Zwillingslämmer oder als Mutterschaf und Lamm verbildlicht.

4, 5. Vrgl. Hans Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, Leipzig 1894 S. 106.

4, 9. Vrgl. ʿAntara's Muʿallaqa ed. Lyall Vers 13a:

idh tastabîka bi-dhî γurûbiw wâ*di*ḥin

(als sie dich gefangen nahm durch einen Schärfe enthaltenden, glänzendweißen [Mund]).

4, 16. Nach Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik[27] S. 397 sind ṣâfôn und têmân weiblich, weil sie „räumlich Umgrenztes bezeichnen". Ein Behälter wird allerdings im Semitischen gerne als Mutterleib aufgefaßt; deshalb sind Feminina z. B. arab. ka's (Becher), bi'r (Brunnen), delw (Schöpfeimer). Die meisten von Kautzsch unter obige Rubrik gebrachten Begriffe gehören aber nicht dorthin; die Stadt z. B. ist offenbar deshalb weiblich, weil sie als Mutter ihrer Bewohner gilt und wenn irgend etwas nicht umgrenzt ist, so sind es die Himmelsrichtungen. Die einzelnen Windarten werden auch bei den Arabern weiblich gedacht. Der konkretere Begriff der Windart war aber für den Naturmenschen gewiß wichtiger als der durch dasselbe Wortbild dargestellte der entsprechenden Himmelsgegend.

5, 1. Siegfried übersetzt: „Ich pflücke mir Myrrhe mit Balsam" l. „Ich sammle meine Myrrhe sammt meinem Balsam. — Über „la*hh*emû e*d-d*ijûf (verseht die Gäste mit Fleisch)" als Kommando beim palästinischen Hochzeitsschmaus s. F. A. Klein: ZDPV. VI 1883 S. 98.

5, 6. Siegfried: „Ich war ganz außer mir, als er sprach" giebt keinen Sinn, da er fort ist; be zeigt den Grund an: „über seine Rede, weil ich seine Stimme vernommen hatte". — nafschî jâseâ, sonst vom Sterben (Gen. **35**, 18); so kann der Araber sagen: qad qatalanî mich hat arg mitgenommen eig. mich hat getödtet: Arnold's Chrestomathia Arabica I S. 46 Z. 7.

5, 7. Winckler, Altorientalische Forschungen I, 3 S. 293: „Allgemein wird gefaßt: es fanden mich die Wächter und schlugen mich, während doch ein Bedingungssatz vorliegt: Wenn mich finden — so werden mich schlagen". Zunächst würde ich lieber sagen: „Wenn mich gefunden hätten — so hätten mich geschlagen ꝛc." Die

Ausführung des Bildes im Folgenden macht jedoch die Bedingung unwahrscheinlich, der Vergleich mit der Parallelstelle **3**, 3 zeigt die Unmöglichkeit einer solchen Konstruktion.

5, 10. *S*ach we-âdôm. Vrgl. Klagelieder **4**, 7 [v. Orelli, Hohes Lied: Hauck's Realencyklopädie.]

5, 11. Da die Araber die Haare der Geliebten mit Dattelrispen vergleichen (Belege in meinem Beduinenleben[2] S. 46/7), schlug bereits Magnus (Kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohen Liedes Salomo's S. 134/5) für das ἅπαξ λεγόμενον taltallîm die Übersetzung „Dattelrispen" vor. Beachte auch Lisân al-'Arab: „Und taltala ist ein Trinkgefäß von der Scheide des Palmblütenstandes, aus dem man Dattelwein trinkt."

5, 13. „Balsambeete, die Gewürze treiben" in Kautzsch' Übersetzung (Baethgen) sind ein Unding. — Maqqarî II S. 397 Z. 18 [Haupt.]

5, 14. Jâd scheint hier wie bisweilen arab. jad Arm zu bedeuten (vrgl. 5, 4). — „Elfenbeinmasse" bei Siegfried ist misverständlich, da wir darunter eine Mischung verstehn, deren Hauptbestandteil Gyps bildet.

5, 15. „Seine Schenkel sind Säulen von weißem Marmor basirt auf goldene Sockel". 'Amr nennt in seiner Mu'allaqa Vers 18 die Beine seiner Geliebten „zwei Säulen aus Kalkstein oder weißem Marmor, es klingt das Rasseln ihres Schmuckes ein Erklingen"

wa-sârijatai balan*t*in au ruχâmin jarinnu χuschâschu *h*aljihima 'r-ranînâ.

Auch 1001 Nacht (ed. 1311 h. III S. 286, ed. Habicht 5. Band S. 312) vergleicht die Schenkel eines Mädchens mit Marmorsäulen 'awâmîd ruχâm.

6, 2. Zu der öfters wiederkehrenden Vorstellung der Geliebten unter dem Bilde eines Gartens verweise ich noch auf 1001 Nacht ed. 1311 h. III S. 287, ed.

Habicht 5. Band S. 313, woselbst ein Mädchen von sich die Verse rezitirt:

Jaqûlûna fi 'l-bustâni wardum musaffafun, wa-mâ warduhu χaddî wa-lâ γusnuhu qaddî,
Idhâ kâna mithlî fi 'l-basâtîni 'indahu, famâdha 'lladhî qad gâ'a jatlubuhu 'indî
(Man sagt im Garten gibt es Rosen in Reihen, aber nicht ist seine [des Gartens] Rose [wie] meine Wange und nicht sein Zweig mein Wuchs,
Wenn es meinesgleichen in den Gärten bei ihm gäbe, was kommt er denn sie bei mir zu suchen.)

6, 10. kemô schâchar wie das Morgenrot. Dalman S. 193: 'arûsetu nûr es-sabâh (seine Braut ist das Licht des Morgens). Ebendaselbst unmittelbar vorher wird die Braut mit der Sonne, der Bräutigam mit dem Mond verglichen, während HL. **6,** 10 beide Bilder für die Braut gebraucht. Vrgl. auch Theokrit **18,** 26.

6, 12. Vrgl. Dalman S. 255 Z. 13/14.

7, 1b. korrespondirt als Einleitungsfrage des wasf mit **5,** 9.

7, 2. bat nâdîb. Bei Dalman S. 190 heißt es von der Braut: hî helwe wibnat agwâd (sie ist lieblich und Tochter von Edlen) und ebend. S. 255 l. Z. und S. 256 Z. 1 wird sie bint il-akbâr (die Tochter von Vornehmen) genannt.

7, 3. Zum ersten Halbvers vrgl. 1001 Nacht ed. 1311 h. III S. 286: wa-surra tasa' ûqîjat misk tîb al-ardân, zum zweiten „dein Bauch ist wie ein Weizenhaufen umhegt mit Lilien" vrgl. 'Abîd b. al-Abras (Muχtârât S. 105 V. 10): wa-kathîbum mâ kâna tahta 'l-hiqâbi „und ein Sandhaufen ist, was unter dem Gürtel", worunter wir nach dem Rand-Kommentar das Gesäß zu verstehn haben. Farbe und Rundung bilden hier wol den Vergleichungspunkt. Der Unterschied erklärt sich naturgemäß daraus, daß dem Ackerbauer die Vorstellung

des Weizens, dem Wüstenbewohner die des Sandes näher lag. — Paul Haupt a. a. O. S. 68: „Thoma, Ein Ritt in's gelobte Land (Berlin, 1887), p. 40 (quoted in Stickel, Das Hohelied, Berlin 1888 p. 184), states that it is still customary to put lilies or anemones around heaps of grains of wheat in order to scare off birds." Thoma schildert allerdings in der mittlerweile (1900) erschienenen mir allein zugänglichen 2. Auflage seines genannten Buches S. 45/6 diese Sitte mit anderer Motivirung („teils zur Zier, teils um wahrzunehmen, ob nicht unberufene Hände an der mühsam erworbenen reinen Frucht sich vergreifen") und ohne Bezug auf die Gegenwart. Sein Buch beabsichtigt nämlich, wie der Titel besagt, eine Darstellung von „Land und Leuten in Palästina vor 3000 Jahren", und es ist fraglich, ob hier wirkliche Reisebeobachtung oder lediglich phantasievolle Rekonstruktion zu Grunde liegt.

7, 5. Dein Hals ist wie ein Turm aus Elfenbein „ke-migdal hasch-schên". Winckler will mit Rücksicht auf das folgende „wie der Turm des Libanon" „ke-migdal has-Senîr" lesen, was daran scheitert, daß Senîr niemals den Artikel hat vrgl. z. B. HL. 4, 8. Sodann ist gegen Winckler's Behauptung [1]): „Der „Elfenbeinturm" ist sinnlos und verdankt seine Existenz nur der Erinnerung an das bêt hasch-schên I. Kön. 22, 39" zunächst an die „Elfenbeinpaläste": Psalm 45, 9 zu erinnern. Ferner würde die Nichtexistenz einer Sache noch immer nicht die Unmöglichkeit ihrer Verwendung im Vergleich beweisen. Die goldenen edelsteinbesetzten Walzen z. B., welche 5, 14 mit den Armen des Geliebten vergleicht, werden sich auch in Wirklichkeit kaum nachweisen lassen; und ebenso malt der Araber häufig

1) Altorientalische Forschungen I 3 S. 293.

im Streben nach Veranschaulichung der Ähnlichkeit den Vergleichsgegenstand zu einem mixtum compositum aus, das jeder realen Existenz entbehrt. — Als Parallele zitirt Graetz [1]) „Anakreons Ode 29 ἐλεφάντινος τράχηλος", doch findet sich der Ausdruck nicht Ode 29, sondern ed. Rose 17, 29. Vrgl. auch 'Amr's Mu'allaqa ed. Lyall Vers 13. — „Deine Augen sind Teiche zu Cheschbôn". Tarafa vergleicht Mu'allaqa ed. Lyall Vers 31 die Augen seiner Kamelin mit Wasserspiegeln; s. ferner 5, 12.

7, 6. Dallâ wird auch hier nicht Haupthaar, Locke, sondern der eingeflochtene Faden sein. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, übers. von Zenker III S. 211/2 beschreibt die Haartracht der Ägypterinnen als aus 11—25 Flechten bestehend: „Dreimal so viel schwarzseidene Schnuren (drei an jeder Haarflechte, und jedesmal drei am Ende zusammengeflochten) von 16—18 Zoll Länge werden ungefähr zu einem Vierteil der Länge mit dem Haar zusammengeflochten, und an einer Kante oder einem Bande von schwarzer Seide befestigt, welches rund um den Kopf gebunden wird und dann ganz getrennt von den Haarflechten herabhängt, die es beinahe versteckt. Diese Schnuren werden „qaitân" genannt." Durch den Parallelismus von kâ-argâmân (wie Purpur) wird für kak-Karmel (wie der Karmel), obwohl ich hierzu früher arab. asch'ar „stark behaart, bewaldet" verglich, das späthebräische in der Chronik vorkommende kak-karmîl (wie Karmoisin) sehr wahrscheinlich; dann wäre das erste rôschêk entweder verschrieben oder vor demselben ein Wort ausgefallen. Vermutlich ist an eine rote Kopfbedeckung zu denken, wie sie schwarzhaarige Völker lieben vrgl. z. B. Löbel, Hochzeitsgebräuche in der Türkei S. 135. —

1) Schir ha-schirim S. 195.

Den rehâṭîm liegt vielleicht das Bild der Vogelfalle zu Grunde, vrgl. jedoch das Lied an die Braut, Dalman S. 258: sabâ gedâil tisbîna (sieben Zöpfe nahmen uns gefangen). Dem Bilde der Vogelstellerei begegnen wir in der islâmischen und altägyptischen Erotik, bei W. Max Müller Lied **10** und **11**; offenbar ist die gefangene Wildgans in **10** das Mädchen selbst; wäre es eine wirkliche Wildgans, wie Müller meint, so brauchte das Mädchen ja nicht mit leeren Händen zu seiner Mutter heimzukehren.

7, 9: „und der Duft deines Mundes wie Äpfel". Vrgl. al-'Abbâs b. al-Aḥnaf: Aγânî VIII S. 19:

„dhaḳartuki bit-tuffaḥi, lammâ schamamtuhu"
(ich denke dein in Folge des Apfels, nachdem ich ihn roch . . .),

ferner Ḥassân b. Thâbit, Dîwân Bombay 1281 S. 7 Z. 25/6 ꝛc.

7, 10: „Dein Gaumen ist wie Würzwein", wozu man bereits **5**, 1 vergleiche. Zur Übersetzung „Würzwein" s. D. H. Müller: Aus dem Anzeiger der philosophisch-historischen Classe vom 23. April (Jahrg. 1902, Nr. X) separat abgedruckt. 'Abîd (Muχtârât S. 96 Vers 9): „als ob ihr Speichel nach dem Schlaf zum Abendtrunk genommen hätte rötlichen klaren (Wein) mit Moschus versiegelten." In islâmischer Zeit erscheint der verbotene Wein seltener in diesem Bilde; in 1001 Nacht heißt es z. B. von einem schönen Mädchen: „und ihr Speichel war süßer als gullâb" (Enîs el-gelîs ed. A. de Biberstein-Kazimirsky, Paris 1846 S. 8); gullâb (Rosenwasser) bezeichnet hier eine Art Scherbet. — Die Lesart der LXX, durch welche der Schluß des Verses erst verständlich wird, lautete nicht, wie Siegfried angiebt, sefâchî we-schinnai [am Versschluß zudem schinnâi], sondern sefâtai we-schinnîm, was wiederum nicht mit Baethgen (in Kautzsch' Übersetzung,

2. Aufl. Beilagen, S. 85), in sefâtajim we-schinnâjim, sondern in sefâtajim we-schinnîm zu korrigiren ist.

7, 14. Magnus: „Eine ähnliche Verbindung findet sich in Kosegarten's Arab. Chrest. S. 117 Z. 9, wo es heißt: „al-fâkihatu 'r-raṭbatu wal-jâbisu“.“

8, 2: „ich würde dir zu trinken geben vom Würzewein, von der Muß meiner Granate“. Auch in der Mu'allaqa des Imruulqais ed. Lyall Vers 81 wird gewürzter, eigentlich „gepfefferter“ Wein genannt. Zur Granatmuß vrgl. 1001 Nacht, Bûlâq 1251 I S. 67 (23. Nacht): „da schöpfte *H*asan Bedreddîn eine Schale voll Granatkerne mit Mandeln und Zucker zubereitet und sie aßen zusammen“ und Rosenmüller a. a. O. IV S. 201.

8, 6: „Lege mich wie einen Siegelring auf dein Herz“. Schon häufig ist auf Gen. 38 verwiesen, vrgl. auch Vámbéry, Sittenbilder aus dem Morgenlande S. 12: „und mit Widerwillen greift er nach dem auf der nackten Brust befindlichen, die verschiedenen Siegel enthaltenden seidenen Säckchen, das selbst vor den eigenen Kindern verborgen gehalten, auch bei Nacht nicht vom Leibe entfernt wird“.

Diese Parallelen entstammen zum Teil alten Notizen, und ich vermochte nicht immer, die Originale wiedereinzusehen, um z. B. die Zitate aus 1001 Nacht auf eine Ausgabe zu reduziren, was bei den Differenzen derselben wol auch unmöglich gewesen wäre. Es sei noch davor gewarnt, bei Anklängen sofort wirkliche Zusammenhänge oder gleiche Entstehungsgeschichte vorauszusetzen. Als Hauptzweck dieser Parallelen, den sie freilich erst bei reichlicher Mehrung erfüllen können, erscheint mir vielmehr, sichere Anhaltspunkte durch Belege des wirklich Vorkommenden zu bieten. Wie sehr das Not thut, könnte ich leicht an einer umfangreichen Litteratur, über die ich geschwiegen habe, zeigen.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob in Erlangen.


3 2044 069 589 075



